VERBUM CARO

VOLUME IX (Nos 35/36)

AVIS DE LA RÉDACTION

Voici neuf ans que le soussigné fait paraître Verbum Caro. *Les bonnes volontés ne lui ont certes pas manqué, tant pour la rédaction que pour l'équilibre toujours instable des finances. Qu'elles soient toutes remerciées ici ! Néanmoins, on se sera rendu compte, plusieurs fois, surtout ces dernières années, que le principal responsable, sollicité par des obligations croissantes, succombait sous le faix. Aussi est-ce avec une grande reconnaissance qu'il a accepté l'offre des Frères de Taizé de le décharger des multiples tâches de la rédaction en chef. Si « deux hommes valent mieux qu'un » (Ecclésiaste 4. 9), il en est ainsi, à plus forte raison, d'une communauté tout entière.*

Verbum caro *paraîtra donc dès le prochain numéro par les soins de la Communauté de Taizé, sous la responsabilité particulière du pasteur Max Thurian. C'est dire que rien ne changera dans l'orientation théologique de notre revue, dont le soussigné demeurera le directeur et à laquelle contribueront, comme jusqu'ici, nos fidèles collaborateurs.*

Disons enfin à la Maison Delachaux et Niestlé, qui veut bien continuer à nous éditer, notre profonde gratitude et pour l'intérêt qu'elle porte à notre effort et pour le désintéressement qui l'anime.

J.-L. L.



N.B. *Le présent numéro est le dernier de 1955. On facilitera la tâche de l'administration en se réabonnant sans retard. (Consulter les indications ci-contre et noter, en particulier que,* pour la France, *on s'abonnera désormais auprès de la Communauté de Taizé et* pour la Suisse *sur un compte de chèques postaux particulier. Remarquer aussi que le tarif supplémentaire des abonnements à destination de l'étranger, mais pris en Suisse, a été supprimé.) Les rédactions de Revues et les maisons d'édition voudront bien, sauf avis contraire de notre part, adresser dès maintenant leurs envois à la Communauté de Taizé-lès-Cluny, Taizé par Cormatin, Saône et Loire, France.*

LA PRÉDICATION[1]

L'intention principale de cette première « Semaine romande de théologie pastorale » — et de celles qui, nous l'espérons, nous réuniront régulièrement en automne — est de réfléchir ensemble sur notre ministère, d'une part pour puiser un nouveau courage et une nouvelle joie à l'accomplir, d'autre part pour examiner comment traduire, au niveau de nos paroisses, le renouveau biblique et l'espoir œcuménique contemporains.

Nous resterons donc strictement dans le domaine de la théologie *pratique*. C'est la raison pour laquelle aucun des sujets de nos catéchismes ne porte sur le contenu de la prédication. L'inventaire et l'examen de ce contenu relève en effet davantage de la théologie systématique. Il importe cependant, au seuil de notre recherche, de rappeler qu'il va s'agir ici de la prédication chrétienne, que le Nouveau Testament appelle indifféremment prédication du Royaume de Dieu (Act. 20. 25), de la repentance et de la conversion (Act. 26. 20), du pardon (Luc 24. 47), de l'Evangile (Gal. 1. 11), d'une sagesse qui n'est pas de ce monde (1 Cor. 2. 6), ou encore prédication de la Parole de Dieu (2 Cor. 2. 17), de la Parole du Seigneur (Act. 8. 25), de la parole de la foi (Rom. 10. 8), ou tout simplement prédication de la Parole (Act. 4. 29). Cette prédication, dans toutes ses acceptions, n'est autre chose que la prédication de Jésus-Christ (Act. 8. 5; 2 Cor. 11. 4), de sa croix (1 Cor. 1. 18, 23) et de sa résurrection (1 Cor. 15. 1, 4), des événements qui, de Noël à l'Ascension, ont bouleversé le sort du monde en l'arrachant à la perdition pour lui rendre un avenir valable. Tout ce que nous sommes chargés de dire au monde et à l'Eglise est compris dans l'attente, l'incarnation, la passion, la gloire et la promesse de retour du Seigneur. Si nous sortons de ce cadre christologique, notre prédication cesse d'être fidèle.

Nous n'avons donc pas à nous demander ce que nous avons à prêcher. Ce que nous voulons faire, c'est examiner ce qui se passe quand nous prêchons, comment faire le passage de la source aux destinataires de la prédication, quels sont la place et le rôle de la prédication dans le culte, comment préparer nos prédications, et quel devoir œcuménique nous impose la prétention d'être « l'Eglise de la Parole »[2].

[1] Cours donné à la première « Semaine romande de théologie pastorale », à l'Institut œcuménique de Bossey, du 19 au 24 septembre 1955.

[2] Les études qu'on va lire ont été préparées à l'aide de la bibliographie sommaire suivante, que j'énumère par ordre alphabétique : *Actes du Synodus de Berne*, Lausanne 1936; H. Asmussen, *Die Lehre vom Gottesdienst*, chap. consacrés à la prédication, Munich 1937; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, paragr. 3 et 4, 3e éd., Zollikon, Zurich 1939; K. Barth et Ed. Thurneysen, *Die grosse Barmherzigkeit*, Munich 1935; P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Eglise*, Neuchâtel et Paris 1948; R. Bohren, « Die Gestalt der Predigt », *Evang. Theologie*, N° 7/8, 1954; P. Brunner, « Zur Lehre vom Gottesdienst », *Leiturgia*, I, chap. consacrés à la prédication, Kassel 1954; M. Bucer, « Instruction concernant l'usage des Saintes Ecritures en vue de la prédication », *R.H.P.R.*, N° 1, 1946; G. Dehn, *Unsere Predigt heute*, Zollikon, Zurich 1946; L. Fendt, *Homiletik*, Berlin 1949; L. Fendt, *Grundriss der praktischen Theologie*, vol. I, chap. consacré à l'histoire de la prédication, Tubingue 1949; P. Marcel, « L'actualité de la prédication », *Revue réformée*, N° 7, Paris 1951; R. Mehl, *La rencontre d'autrui*, Neuchâtel et Paris 1955; A. D. Müller,

I. Le miracle de la prédication

Thèse 1 : *Notre prédication se situe à la suite de la prédication passée de Jésus, et par anticipation de la Parole qu'il prononcera à son retour. C'est pourquoi Dieu lui-même est à l'œuvre, aujourd'hui, quand nous prêchons.*

Dieu est moins l'objet que le sujet véritable de la prédication chrétienne. Celle-ci est donc un discours de Dieu plutôt qu'un discours sur Dieu. Assurément, la prédication a aussi pour but de révéler Dieu, de le présenter aux hommes; mais quand nous prêchons, nous ne sommes pas comme l'imprésario qui présente une vedette à la foule. Nous ne sommes pas là pour expliquer aux hommes que Dieu est éternel, qu'il sait tout et peut tout, qu'il nous aime et veut que nous l'aimions en retour. Nous sommes là pour que, par notre prédication, il dise cela lui-même. En d'autres termes, la révélation n'est pas à notre portée, elle est l'affaire de Dieu. C'est ce qui rend notre ministère à la fois si redoutable et si consolant : redoutable parce que Dieu lui-même veut prendre la parole dans notre parole, consolant parce que nous n'avons pas à inventer nous-mêmes ce que nous avons à dire, nous avons à l'entendre et à le transmettre. Dieu lui-même est donc à l'œuvre dans la prédication (Phil. 2. 13; 1 Th. 2. 13), aussi rejeter la prédication, c'est rejeter Dieu lui-même (1 Th. 4. 8). La prédication est un événement où Dieu agit.

Cet événement n'est pas isolé. Il est au contraire commandé par deux références historiques entre lesquelles, tout au cours de l'histoire, il se situe pour les actualiser. Référée au passé, la prédication actualise d'abord la Parole que Dieu a dite au monde en envoyant son Fils vivre, agir, mourir et vaincre parmi nous; référée à l'avenir, elle actualise ensuite la Parole que Dieu dira quand il mettra fin à l'histoire, par le retour de son Fils, pour porter son jugement dernier sur tout homme et sur toute chose. Répercussion de l'incarnation humble et méprisée de la Parole, anticipation de la gloire incontestable de cette même Parole, voilà ce qu'est, dans son essence, notre prédication. Elle rend contemporains nos auditeurs, et nous avec eux, de ce que Dieu a dit et fait — dans la perspective biblique, on ne saurait opposer

Grundriss der praktischen Theologie, chap. consacrés à l'homilétique, Gütersloh 1950; W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Munich 1938; *Le prêtre, ministre de la Parole*, Congrès national de Montpellier, 1954, Paris 1955; R. de Pury, W. Vischer, E. Brunner, H. d'Espine, *Sinn und Wesen der Verkündigung*, Interfac 1941, Zollikon, Zurich 1941; Rietschel/Graff, *Lehrbuch der Liturgik*, chap. consacré aux péricopes, Göttingen 1951; L. Rimbault, « Le malaise de la prédication », *E. Th. R.*, Montpellier, N° 4, 1951; A. Schaedelin, *Die rechte Predigt, Grundriss der Homiletik*, Zurich 1953; M. Schian, *Grundriss der praktischen Theologie*, chap. consacrés à l'homilétique, Genève 1946; Ed. Thurneysen, « Die Aufgabe der Predigt », *Barth-Festschrift*, Munich 1946; Ed. Thurneysen, « Le début, la suite et la fin d'un sermon », *E.Th.R.*, Montpellier, N° 4, 1950; W. Trillhaas, *Evangelische Predigtlehre*, 3e éd., Munich 1948; A. Vinet, *Homilétique ou théorie de la prédication*, Paris 1853; *Vocabulaire biblique*, divers articles, Neuchâtel et Paris 1954; H. Vogel, *Das Wort und die Sakramente*, Munich 1936; *Theol. Wörterbuch zum NT*, Stuttgart, divers articles.

Au moment de préparer ces études, je n'avais pas encore connaissance de l'important livre de G. Wingren, *Die Predigt*, Göttingen 1955.

ces deux verbes — entre Noël et l'Ascension, comme encore de ce qu'il dira et fera lors de la parousie. Elle est un des moyens que Dieu a choisis pour que l'unicité de la première venue de son Fils reste valable au travers des siècles et n'ait pas à être répétée, et pour que nous puissions nous préparer dans la repentance et l'action de grâce à l'unicité de sa seconde et dernière venue.

Cette entrée en matière, qui situe la prédication à l'intérieur de l'histoire du salut, doit être explicitée encore par quatre remarques :

a) Ce que nous avons noté montre d'abord qu'il n'y a pas de prédication authentique sans que ce soit par son Saint-Esprit que Dieu agisse dans notre prédication (Rom. 15. 19; 2 Cor. 3. 3; Mat. 10. 20; Act. 2. 4; 1 Cor. 2. 4, 13; etc.). Le Saint-Esprit, en effet, a présentement pour ministère principal de rendre efficace aujourd'hui — avec tout ce que cela implique — ce que Jésus-Christ a dit et fait, comme aussi ce qu'il dira et fera. La prédication chrétienne ne peut donc être comprise en dehors de la doctrine trinitaire : sur la base de l'œuvre passée de son Fils, et dans la perspective de son œuvre à venir, Dieu le Père, par l'Esprit saint, nous donne aujourd'hui, dans la prédication, la foi au salut accompli et l'espoir du salut manifesté.

b) Cette interprétation de l'œuvre de Dieu dans la prédication rapproche celle-ci des sacrements et reconnaît par conséquent — les homilétiques contemporaines y insistent toujours davantage — à la prédication un aspect sacramentel. C'est là une des raisons nombreuses de ne pas opposer la prédication et les sacrements, mais de donner au contraire à la doctrine de la Parole de Dieu, à cause du miracle de l'incarnation, une acception à la fois homilétique et baptismale ou eucharistique. Nous aurons plus d'une fois l'occasion d'y revenir.

c) Ce que nous avons vu situe aussi notre travail de « ministres de la Parole de Dieu », en ce sens que nous comprenons que Dieu, en nous chargeant de prêcher sa Parole, nous fait la grâce de nous prendre à son service comme agents de l'histoire du salut. S'il y a là de quoi trembler, il y a là aussi de quoi tressaillir de joie, en notre époque où, hors de l'Eglise et jusque dans son sein, notre ministère a tant besoin d'une justification qui nous rende libres et heureux.

d) Enfin, nous comprenons pourquoi nous commençons ces notes d'homilétique par un sujet intitulé « le miracle » de la prédication. Il y a miracle non pas uniquement là où Dieu prouve sa liberté à l'endroit de la maladie, de la mort et des contingences de sa création, mais essentiellement là où son Royaume de vie, de pardon, de justice parvient à nous. Si la prédication reste intimement référée aux grandes interventions du Dieu-Roi, à l'histoire du Fils incarné et à l'annonce de son triomphe, elle est miracle.

THÈSE 2 : *Par la prédication, Dieu rassemble et édifie son peuple. Si la prédication est le moyen par excellence du rassemblement de l'Eglise, elle n'est pas le seul moyen de son édification.*

La Parole de Dieu fait renaître (1 Pi. 1. 23; Jn. 1. 13), et elle fait vivre ceux en qui elle demeure, étant parole de vie (Jn. 6. 68; 1 Jn. 1. 1). La Parole

— et donc sa prédication — est ainsi à l'origine de l'Eglise (Eph. 2. 20) qu'elle engendre; mais encore elle éclaire, accompagne et protège l'Eglise. Elle la rassemble d'abord, elle l'édifie ensuite. Il s'agit de ne pas confondre ces deux actions de la Parole, et donc de sa prédication; car les confondre, ce serait nier que l'Eglise vit dans le temps et l'histoire.

De même que Jésus-Christ est venu rassembler le peuple de Dieu dispersé (cf. Mat. 23. 37; Act. 18. 10), et de même que, pour le Jugement dernier, il se fera précéder des anges qui rassembleront tous les élus (Mat. 24. 31), l'annonce de l'Evangile, le κήρυγμα, rassemble, dans toutes les nations et dans tous les siècles, ce peuple eschatologique qu'est l'Eglise. C'est la prédication missionnaire. La mission, en effet, est moins une extension du christianisme qu'un engrangement des élus : si la Parole est semée, c'est en vue des moissons; si le filet est jeté, c'est pour être ramené. Cette Parole qui suscite l'Eglise a pour sacrement le baptême.

Mais le peuple ainsi rassemblé doit demeurer dans la Parole, et s'en nourrir. Tant que Jésus-Christ n'est pas revenu, la menace de la dispersion est toujours actuelle : il importe donc que ce rassemblement ne soit pas compromis, que les fidèles y persévèrent. C'est pourquoi il s'agit encore de prêcher la Parole, d'insister en temps et hors de temps, de reprendre, d'exhorter, de censurer, sans jamais cesser d'instruire (2 Ti. 4. 2), bref d'édifier par la Parole de Dieu l'Eglise rassemblée par la Parole de Dieu. Le sacrement de cette Parole d'édification, c'est la cène.

Le miracle de Dieu n'est pas moindre dans la prédication qui édifie l'Eglise que dans celle qui la rassemble, puisque par la prédication d'édification, l'Eglise apprend de son Seigneur à persévérer dans la doctrine des apôtres (Act. 2. 42), à rester ce peuple à la fois si différent et si proche du monde hors duquel Dieu l'a appelé et dans lequel il l'envoie. Protéger et aguerrir le peuple de Dieu n'est pas moins que le rassembler.

Pour rassembler son peuple, pour l'appeler, la prédication est le moyen par excellence dont Dieu se sert (1 Cor. 1. 17), même si cette prédication peut revêtir les formes très diverses que l'histoire de l'évangélisation nous rappelle. En revanche, la prédication proprement dite n'est pas le seul moyen de l'édification de l'Eglise, car cette édification se fait aussi par l'eucharistie, la liturgie, la cure d'âmes, la discipline, les actes ecclésiastiques, la catéchèse, les études bibliques, les œuvres de la diaconie, le témoignage de ses membres, etc.

Ce que nous venons de voir signifie trois choses :

a) L'institution, par Jésus, des deux sacrements du baptême et de la cène justifie pleinement et explique la distinction faite entre prédication de rassemblement et prédication d'édification. Il y a une prédication qui mène de l'incrédulité au baptême, et une prédication qui mène du baptême à la table du Seigneur; il y a une prédication qui insiste sur la décision à prendre et une prédication qui rappelle cette décision pour qu'on y persévère; il y a une prédication de conversion au Christ, et une prédication de croissance dans le Christ; il y a Moïse qui s'acharne à détacher d'Egypte le peuple d'Israël, et il y a Moïse qui conduit ce peuple de la mer Rouge à la terre promise; il y a Jésus qui appelle à lui, pour leur donner le repos, tous les

fatigués et les chargés, et il y a Jésus qui — nous l'oublions si facilement — réunit ses disciples pour leur parler en particulier; il y a saint Paul qui plante des Eglises, et il y a saint Paul qui va les visiter ou qui leur écrit. Dans notre Eglise, où l'absence d'une conscience de l'histoire nous joue tant de mauvais tours, et où l'absence aussi d'une intégration vivante des sacrements dans les mœurs paroissiales se fait si cruellement sentir, nous sommes fort menacés de prêcher comme si le baptême était encore, et toujours, devant nous, comme si l'on était condamné à piétiner sur la rive égyptienne de la mer Rouge, comme si Dieu ne nous avait pas transplantés de la puissance des ténèbres dans le royaume de son Fils bien-aimé (Col. 1. 13 s). Je suis certain que si nos Eglises craignent tellement de se mettre en mouvement pour les bonnes œuvres auxquelles Dieu les destine, c'est parce que nous ne prenons pas assez au sérieux le baptême de nos fidèles. Et il est bien probable aussi que si la participation au culte laisse à désirer, c'est que nos prédications n'entraînent pas nos paroissiens dans le mouvement de l'histoire du salut, un mouvement qui avance, qui exige des décisions qui font date, qui permet une croissance, au lieu de favoriser un désespoir existentialiste où tout est toujours à recommencer, où il faut prétendûment toujours « partir » du même point (ce qui est la meilleure manière de se condamner à l'immobilisme). Un chrétien n'est pas un frère de Sisyphe !

b) Notre prédication régulière n'est pas la prédication qui rassemble l'Eglise, la prédication missionnaire, mais celle qui est chargée de veiller sur ce rassemblement, de le sauvegarder, de lui donner toutes ses résonances, la prédication d'édification. C'est donc d'elle que nous nous entretiendrons au cours de ces journées. Nous avons certainement des raisons de regretter que chez nous, en raison de la pratique du baptême, la prédication de rassemblement ne nous soit confiée que tout à la marge de notre ministère; mais ce serait faire injure à la grâce baptismale que de donner raison aux baptistes en disqualifiant, par une constante prédication d'appel, l'insertion de nos paroissiens dans le corps du Christ. La conversion doit être rappelée, et non proposée; l'Eglise doit être réveillée, et non fondée; et nous n'avons pas à engager nos paroissiens, par notre prédication, à prendre les vœux du baptême, nous avons à insister pour qu'ils confirment ces vœux par une démarche qui en soit l'illustration. Leur baptême est d'ailleurs ce qui nous donne le droit de les entraîner dans l'édification de l'Eglise. Personne ne niera qu'il y a là, dans nos Eglises, un malaise; ce malaise ne sera pas vaincu cependant par un kérygme qui escamote la réalité du baptême de ceux que Dieu nous confie. Ici — comme d'ailleurs dans tout notre ministère — nous ne donnerons jamais trop d'importance aux récits de l'Exode d'Israël : nous sommes dans le désert, avec derrière nous les tentations d'Egypte, et devant nous les promesses de Dieu. Par notre prédication, nous sommes chargés d'empêcher que le peuple de Dieu ne s'éparpille dans une débandade qui signifierait sa mort. Par elle, Dieu veut donc reprendre son peuple en main, le protéger contre Amalek, l'abreuver et le nourrir gracieusement, l'aguerrir contre l'impatience et le désespoir, éclairer sa route, et lui apprendre comment démontrer, par son comportement concret, qu'il a été arraché à la servitude.

c) La prédication d'édification qui nous est confiée n'est pas moins une Parole de Dieu que la prédication missionnaire. Nous n'avons donc pas, par une humilité qui serait ici déplacée, à craindre de prêcher, d'annoncer la Parole de Dieu pour nous contenter de la méditer. Là où vraiment l'Eglise est édifiée, elle n'est pas conviée à s'encourager elle-même, à se parler à elle-même dans un monologue pieux — ce qui peut se faire ailleurs et autrement qu'au culte paroissial —; elle est confrontée au Dieu vivant qui l'a sauvée et qui la conduit au salut.

THÈSE 3 : *Notre parole humaine est le véhicule que Dieu a choisi pour faire retentir sa Parole à lui.*

« Qui vous écoute, m'écoute », dit Jésus aux septante disciples au moment de les envoyer prêcher (Luc 10. 16). Il en a fait ainsi, au sens juridique du terme, ses apôtres, c'est-à-dire ses représentants plénipotentiaires, ceux dont il assume la mission et qui seront, auprès des hommes, comme d'autres lui-même (cf. Gal. 4. 14). Il ne s'agit pas là d'une notion isolée du Nouveau Testament, mais de la manière générale et régulière dont il comprend l'annonce de l'Evangile : le Seigneur lui-même parle par ceux qui le prêchent. La confession helvétique postérieure est parfaitement fidèle au témoignage scripturaire en disant, d'une manière non dialectique : « La prédication de la Parole de Dieu est la Parole de Dieu » (chap. 1).

Pour mesurer ce miracle — car c'est là aussi un miracle de la prédication — nous n'avons pas de règle meilleure que la christologie chalcédonienne : vrai Dieu et vrai homme, sans confusion (ἀσυγχύτως), sans altération (ἀτρέπτως), sans séparation (ἀδιαιρέτως), sans division (ἀχωρίστως). De même qu'en Jésus-Christ, Dieu lui-même est pleinement lui-même dans un homme qui n'en est pas faussé pour autant, et de même que cette dualité de nature ne porte pas atteinte à l'unité de la personne, de même, dans la prédication, la Parole de Dieu elle-même retentit *in sub et cum* les paroles du messager qui ne cessent pas, pour autant, d'être de vraies paroles humaines. Le récit du buisson ardent est l'illustration biblique la plus claire et la plus frappante à la fois de la grandeur et du caractère scandaleux de ce miracle (Ex. 3) : scandaleux en ce sens que le réceptacle de la Parole de Dieu paraît contredire son contenu, tant il est faible et faillible (cf. 2 Cor. 4. 7).

Vraie Parole de Dieu, vraie parole humaine. C'est à l'accomplissement de ce miracle-là que Dieu nous destine et nous invite en nous chargeant de prêcher sa Parole avec nos mots. Ce qui nous met dans la lignée des prophètes et des apôtres, puisque l'Ecriture sainte aussi ne s'explique que dans cette perspective.

Essayons de déployer, par les trois considérations suivantes, ce que nous venons de voir :

a) Notre parole humaine est élue, justifiée et sanctifiée par Dieu pour transmettre sa Parole à lui. Nous n'avons pas à examiner ici si Dieu met sa gloire à se cacher dans la réalité humaine (cf. Prov. 25. 2) parce que nous sommes pécheurs et ne saurions le rencontrer directement sans mourir, ou s'il le fait parce qu'il est le Créateur et qu'il ne veut pas s'adresser à nous

sans rester fidèle à son œuvre. Ce qu'il importe de souligner en revanche, c'est que c'est sur l'initiative de Dieu que la prédication est le miracle qu'elle est : il *prend* un homme pour le faire porteur de sa Parole, comme Jésus a *pris* du pain pour signifier la présence réelle de son corps rompu pour le salut du monde. Il choisit nos mots pour s'adresser à nous, et de ce fait même, il justifie la parole humaine et lui donne à la fois son vrai contenu et sa vraie référence. Et ces mots, il les sanctifie, c'est-à-dire les distingue de tout ce qui se dit par ailleurs, par une technique vocale absolument identique, parmi les hommes. C'est lui le sujet. En prêchant, avec nos mots, sa Parole, nous ne devenons donc pas maîtres de cette Parole, nous en sommes les instruments, les ministres. C'est pourquoi ajouter à la Parole de Dieu, ou en escamoter des éléments, compromet cette Parole et nous rend coupables. En prêchant, nous sommes engagés dans un miracle, nous ne sommes pas des magiciens. Car si Dieu est fidèle à sa promesse de s'adresser aux hommes par notre bouche, il est libre aussi de nous laisser parler à vide. Son nom ne doit pas être pris en vain.

b) Il est absolument capital, pour que la prédication soit ce qu'elle doit être, que notre parole à nous reste pleinement humaine. Nous ne devons pas tolérer la moindre amorce de docétisme dans une homilétique chrétienne. Cette constatation est d'ailleurs le plus grand encouragement qui nous soit donné de ne pas prêcher avec effroi, mais avec liberté. Assurément, il importe de débarrasser notre parole de ce qui pourrait saboter ce que Dieu veut en faire, de prier pour être, au service de Dieu, un instrument docile et limpide. L'on fera toujours bien d'écouter Origène, quand il dit : « Annoncer l'Evangile est une œuvre sacerdotale. De même que les pontifes, lorsqu'ils officiaient, devaient veiller à ce que la victime soit sans tache, afin qu'elle soit agréable à Dieu; de même celui qui accomplit le sacrifice de l'Evangile et annonce la Parole de Dieu doit veiller à ce qu'il n'y ait aucune tache dans sa prédication, aucun défaut dans l'enseignement, aucune faute dans le magistère; et pour cela, il faut qu'il s'offre d'abord lui-même en sacrifice, qu'il rende d'abord ses membres morts au péché, afin que non seulement par la doctrine, mais par l'exemple de sa vie, il fasse que son oblation, acceptée de Dieu, procure le salut de ceux qui l'écoutent » (Comm. Rom. 10. 12). Il importe donc d'acquiescer dans notre cœur, dans notre tête, dans nos membres à notre consécration au service de Dieu; il importe que notre prédication s'inscrive dans le témoignage qu'en tant que pasteurs nous sommes appelés à rendre. Mais cet acquiescement à notre mise à part ne doit sous aucun prétexte nous fausser. Ce qui signifie d'abord qu'en dépit de notre tremblement nécessaire à l'idée du miracle que nous ministrons, nous fassions assez confiance à l'élection que Dieu fait de notre parole pour ne pas reculer, pour ne pas démissionner, pour ne pas nous réfugier dans une méditation *sur* la Parole de Dieu qui n'engagerait pas le Seigneur, alors qu'il veut que nous prêchions sa Parole. Une telle humilité, toute belle qu'elle soit, serait une fuite, contredirait la confiance que Dieu nous fait et gâcherait notre ministère. Pas plus que le baptême ou l'eucharistie, la prédication n'est optative : elle est déclarative et causative. En ce sens, et dans la confiance pieuse en l'engagement de Dieu, elle engage aussi, pleinement, notre risque de serviteurs.

Nous mettre entièrement au service de Dieu qui veut parler aux siens et au monde par notre bouche signifie ensuite que nous n'avons pas à nous fausser nous-mêmes. Comme Gédéon, il faut partir avec la force qui est la nôtre (Jg. 6. 14). Nous n'avons pas à vouloir paraître plus intelligents, plus profonds, plus lucides, plus péremptoires, plus pieux, plus affectueux, plus cultivés que nous ne le sommes. Nous n'avons pas non plus à contrefaire d'autres prédicateurs (c'est pourquoi, soit dit en passant, les prédications publiées, si elles peuvent être utiles à nos paroissiens, sont pour nous un piège plus qu'une aide). Dans la Bible non plus, tous les prophètes et les apôtres n'ont pas la même pénétration, le même style, le même *pectus*. Peut-être que dans d'autres circonstances, il faudrait parler autrement; mais d'une manière générale, quoi qu'en pensent trop volontiers certains milieux d'Eglise, c'est moins l'orgueil clérical qui nous guette que la scrupulite, les complexes d'infériorité, le manque de liberté et de joie. Saisissons donc cette chance merveilleuse que Dieu nous donne, et qui est un ordre, d'être nous-mêmes : un peu tristes, un peu bêtes, un peu craintifs, un peu ambitieux, un peu bavards, et tâchons de nous maîtriser assez pour que ce que nous sommes n'altère pas ce à quoi Dieu nous emploie. Il faudrait ici parler en détail du ton pastoral, de cette atroce habitude qui nous menace de « changer de vitesse » dans la voix dès que Dieu pourrait nous utiliser pour son passage jusqu'aux hommes. Cette façon de vouloir « transsubstantier » notre parole pour la rendre digne du Seigneur nous fausse en même temps qu'elle compromet la Parole de Dieu. Si une bonne diction est certainement nécessaire, notre apprentissage vocal doit ressembler davantage à celui d'un chansonnier qu'à celui d'un chanteur d'opéra. Ὁμιλέω, d'où vient homilétique, ne veut pas dire s'époumonner en grandiloquence, ni prendre un accent onctueux, ni être hypnotisé par des soucis d'éloquence, mais parler sur le ton de la conversation. Quand les réformateurs exigeaient que le culte fût célébré « en langue vulgaire », c'est cela aussi qu'ils entendaient : Dieu ne nous a pas chargés de déclamer quelque chose devant les gens, mais de dire quelque chose à son peuple. Sachons donc nous réjouir que ce buisson que nous sommes ne soit pas consumé, disqualifié, par la flamme que Dieu en fait surgir, et ne croyons pas qu'il faut nous perdre dans cette flamme pour la faire resplendir.

c) Il n'est pas nécessaire, après ce que nous avons vu, d'insister à nouveau sur le caractère sacramentel de la prédication. Le parallèle avec l'eucharistie en particulier — vrai corps et vrai pain ! — s'impose de lui-même. C'est d'ailleurs dans la mesure seulement où nous saurons réfléchir l'homilétique dans des catégories sacramentelles, dans cette sorte d'épanouissement de la christologie, que nous retrouverons, avec la joie de la prédication, la vraie manière de prêcher.

Thèse 4. *L'autorisation de prêcher relève d'un ordre du Seigneur lui-même.*

Pour s'adresser aux hommes, Dieu élit la parole humaine. Dans sa liberté, il peut élire à cet effet, justifier et sanctifier n'importe quelle parole de n'importe quel homme, mais dans la règle, c'est la parole des serviteurs qu'il a destinés à cette charge qu'il élit comme porteuse de son message d'amour

et de justice. C'est pourquoi, d'ordinaire, la Parole de Dieu n'atteint pas les hommes au hasard d'une conversation, d'une réprimande ou d'un conseil, mais par la bouche de ceux que Dieu a appelés et mis à part pour cet office. Ici aussi, tâchons de sérier les problèmes essentiels qui se posent :

a) Quand saint Paul écrit aux Corinthiens qu'il ne se prêche pas lui-même (2 Cor. 4. 5), il entend aussi par là qu'il ne vient pas en son nom, qu'il ne s'est pas introduit lui-même dans sa charge (comme le feront plus tard tels prophètes itinérants contre lesquels la Didaché met en garde) : il n'a pas usurpé son ministère, il y a été appelé. C'est dans sa vocation qu'il puise le droit de transmettre l'Evangile, et c'est sur cette vocation qu'il s'appuie pour défendre son apostolat. Ce qui justifie et autorise son ministère, ce n'est ni sa bonne volonté, ni sa compétence technique : c'est l'ordre qu'il a reçu de Jésus-Christ lui-même (cf. Gal. 1. 1). C'est d'ailleurs cela aussi qui lui permet de ne pas désespérer de son ministère, mais d'y persévérer. Il en va de même pour tout vrai ministre de Dieu, car le ministère devient un mensonge quand il n'est pas légitimé. On ne s'improvise pas ministre de Dieu. Si donc nous avons le droit, et par conséquent le devoir de prêcher, ce n'est ni notre foi, ni notre savoir, ni notre ambition, ni notre amour des hommes qui nous le donnent, c'est Dieu. Ceci est une autre façon de dire que Dieu reste le maître de sa Parole, qu'elle n'est pas à notre disposition. Elle est, si j'ose dire, tellement « radioactive » que Dieu ne la confie pas à n'importe qui, car il ne veut pas que son nom soit pris en vain, qu'on profite de la promesse de sa présence et de son action pour faire de la magie.

b) Dieu ne confie pas sa Parole à n'importe qui. Cela ne signifie pas du tout que ceux à qui il la confie s'imposent par des qualités humaines, morales ou intellectuelles que les autres n'auraient pas; il y a un mystère aussi stupéfiant dans le fait que cette charge nous ait été confiée que dans le fait que, de tous les peuples, ce soit celui des Juifs que Dieu ait choisi (cf. Dt. 9. 6). D'ailleurs les excuses, les frayeurs, les envies de fuir de Moïse, de Gédéon, d'Esaïe, de Jérémie, de Jonas, de Pierre qui supplie Jésus de s'éloigner de lui, comme aussi nos propres combats d'étudiants en théologie sont là pour nous rappeler que nous sommes beaucoup moins des volontaires que des désignés, et que — même si nous nous donnons de tout notre vouloir, de tout notre désir à notre ministère — la charge de prêcher l'Evangile nous est imposée, qu'après avoir dit oui à cet appel, nous ne pouvons pas reculer sans nous perdre (cf. 1 Cor. 9. 16). Comme ministres, nous sommes en service commandé : être entraîné par Dieu dans le miracle de la prédication, c'est d'abord une obéissance.

c) Le problème de la consécration pastorale est beaucoup trop riche d'implications diverses pour être abordé ici. Nous n'en prenons qu'un aspect : celui de sa nécessité pour fonder et justifier un ministère régulier dans l'Eglise. En consacrant nos vies au service du Seigneur, l'Eglise ne se contente pas d'assurer une relève de fonctionnaires paroissiaux. Il est même exagéré de dire qu'elle « fait » des ministres : elle reconnaît et confirme la vocation que Dieu a adressée à un homme, et elle prend l'engagement de le recevoir et de le traiter comme un envoyé du Seigneur. Pas plus que les hommes n'ont pu

faire de Jésus le Messie, mais seulement le reconnaître pour tel, ni faire de la Bible la Parole normative de Dieu, mais seulement la reconnaître pour telle, ni faire du pain eucharistique le corps du Christ, mais seulement le reconnaître pour tel, pas plus ne peuvent-ils faire d'un homme un envoyé du Seigneur : ils peuvent seulement le reconnaître pour tel. Cette reconnaissance est cependant nécessaire — qu'on pense au combat de l'apôtre Paul pour faire reconnaître la validité de son apostolat ! — si notre travail ne doit pas être vain (cf. Gal. 2. 2), si nous ne voulons pas être aussi seuls dans l'Eglise que Jésus dans la synagogue de Nazareth. Cette nécessité existe d'une part pour que nous puissions soumettre à un contrôle fraternel l'authenticité de notre vocation, pour que nous soyons bien sûrs que Dieu veut la consécration totale de nos vies à son service dans et pour l'Eglise, d'autre part pour que l'Eglise n'oublie pas que le ministère est une grâce, instituée par Jésus au même titre que les sacrements, et que cette grâce engage. Si la prédication n'était pas le miracle qu'on a vu, si elle n'était qu'une exhortation que l'Eglise se donne à elle-même, l'ordination ne serait pas nécessaire pour la valider. Il est inévitable qu'à une homilétique qui perd le sens de l'événement eschatologique de la prédication corresponde une doctrine du ministère qui voit en celui-ci avant tout un rouage administratif utile au *bene esse* de l'Eglise.

d) Est-ce à dire qu'il n'est pas possible de prêcher avant que la vocation de Dieu soit rendue publique par l'imposition des mains ? Il faut répondre que si Dieu reste libre de susciter des Amos, ou si Jésus peut tolérer que des démons soient chassés en son nom par quelqu'un qui ne suit pas les Douze (!) (Mc. 9. 38 ss — s'agissait-il du délivré de Gérasa, Mc. 5. 19 s ?), la consécration ecclésiastique est indispensable pour que le ministre autant que l'Eglise se sachent, dans et par la prédication, en présence de la Parole même de Dieu. Il ne faut pas oublier que les Evangiles ne rapportent de Jésus aucun acte messianique avant que l'onction de son baptême ait autorisé et confirmé sa mission dans le monde. On ne saurait donc rien objecter à la Confession helvétique postérieure qui affirme : « Quand aujourd'hui cette Parole de Dieu est annoncée en l'Eglise *par prêcheurs légitimement appelés*, nous croyons que c'est la vraie Parole de Dieu qu'ils annoncent, et que les fidèles reçoivent; et qu'il ne faut point forger, ni attendre du ciel autre Parole de Dieu » (chap. I).

THÈSE 5. *L'homme, atteint par la prédication, joue son salut, car il est alors confronté avec le Dieu vivant qui lui propose son amour et sa volonté.*

Nous verrons dans notre second sujet combien il est essentiel que la prédication atteigne vraiment les hommes à qui elle s'adresse. Ici, il suffit de souligner que ce n'est pas le moindre des miracles de la prédication que la Parole de Dieu ne retourne pas à lui sans effet, sans avoir accompli l'œuvre pour laquelle il l'a fait retentir (Es. 55. 10 s). Cet effet, c'est d'être pour les hommes une crise, une mise en question tellement radicale que leur sort éternel se joue suivant la manière dont ils réagissent devant elle. C'est pourquoi il faut qu'elle soit prêchée à toute créature. Pour les hommes qui l'en-

tendent — dérivation de ce qui s'est passé au temps de l'incarnation de la Parole en Jésus de Nazareth — elle est une menace de mort ou une promesse de vie; ou mieux, elle est une puissance de vie dans la mesure où, à l'entendre, leur orgueil soudain dévoilé capitule, où ils renoncent à se sauver eux-mêmes et s'en remettent à Dieu, où ils passent de la révolte à la foi (cf. Rom. 10. 13-17). « Praeludium iudicii universalis », dit Bengel à propos de la prédication. Nous retrouvons ici ce que nous avons dit du caractère eschatologique de la prédication, et ce caractère n'est pas moins apparent dans l'édification de l'Eglise que dans son rassemblement, puisque — saint Paul le rappelle en parlant des Israélites morts au désert (1 Cor. 10. 1-13) — le risque de la révolte n'est pas écarté à jamais par le baptême. Dans la prédication Dieu et le monde, ou Dieu et son peuple se rencontrent. Si l'on ne sait pas se taire, trembler et se réjouir devant cet événement, on ne saura jamais prêcher. Jamais Dieu n'est plus lui-même, et jamais l'homme n'est plus lui-même que dans cet affrontement. Dieu devient vivant, et l'homme aussi; Dieu se révèle et l'homme aussi. Aucune accoutumance ne saurait réellement émousser ce miracle et si, dans l'Eglise, nous sommes devenus les familiers de Dieu (Eph. 2. 19), cette familiarité ne transforme pas l'amour entre Dieu et son peuple en camaraderie : ce peut toujours être une chose terrible que de tomber entre les mains du Dieu vivant (Hbr. 10. 31). Une prédication authentique est toujours un événement eschatologique, et l'on comprend que dans des travaux contemporains d'homilétique, on la rapproche de l'exorcisme (Thurneysen) ou de l'absolution (P. Brunner); on comprend aussi que les réformateurs — même si l'on hésite à les suivre sur ce point — aient situé essentiellement dans la prédication l'exercice du ministère des clefs par lequel l'accès au Royaume de Dieu est ouvert ou fermé.

Au niveau de la prédication qui est la nôtre, il me paraît découler de ce que nous venons de voir deux conséquences :

a) J'ai insisté plus haut sur le fait que la prédication d'édification est une prédication postbaptismale, et qu'elle ne doit pas donner l'impression que la décision de la foi est toujours devant nous. Ici, à la suite du chapitre 10 de la première Epître aux Corinthiens, il faut rappeler que la grâce baptismale n'abrite cependant pas automatiquement de la convoitise du temps d'avant le salut. C'est donc aussi en nous appelant, dimanche après dimanche, à confirmer et à illustrer par notre vie notre incorporation à Jésus-Christ que Dieu nous rencontre dans la prédication, et cet appel provoque, comme la première fois, une crise, la mise en question de notre existence, puisqu'il nous accule à la repentance ou à l'endurcissement.

b) Ceci signifie que nous n'avons pas le droit d'escamoter, dans notre prédication, les menaces de Dieu contre ceux qui se détournent de son alliance. Assurément, ce n'est là que le revers de l'Evangile, et ces menaces ne sauraient devenir le ténor du message dont nous sommes chargés. Il n'empêche que notre prédication cesserait d'être évangélique — au sens fort de ce terme — si l'Evangile que nous présentons allait de soi, s'il n'insistait pas sur la nécessité absolue de rester greffés sur le Christ pour échapper à la colère du Jugement de Dieu. Jusqu'à la parousie, nos paroissiens et nous-mêmes restons l'enjeu d'un combat métaphysique, et si l'on sait déjà, depuis

Pâques, lequel des antagonistes l'emportera, cette victoire doit être crue, adorée, aimée et démontrée par notre vie si nous voulons participer à sa manifestation.

II. Les deux pôles de la prédication

THÈSE 1 : *Si Dieu parle, c'est pour se faire entendre.*

La Parole a été faite chair (Jn. 1. 14). L'incarnation est le mouvement-type de l'œuvre de Dieu, et ce mouvement se retrouve dans la prédication. Si, dans la parabole du semeur, Jésus compare « la parole du royaume » (cf. Mat. 13. 18 ss) à une semence, c'est pour dire qu'elle ne veut pas seulement nous effleurer, ni même seulement reposer sur nous : elle veut s'insérer dans nos vies, y prendre racine, et porter du fruit; elle veut faire de nous, selon la magnifique expression de saint Jacques, des « poètes de la Parole » (1. 22). Le docétisme est aussi dangereux pour l'homilétique que pour la christologie, et l'examen du sujet qui nous occupe ici devra être porté par notre volonté d'écarter avec entêtement la menace docète, toujours présente quand nous nous occupons de prédication. Il y a ici trois remarques à faire :

a) « Celui qui accomplit le sacrifice de l'Evangile et annonce la Parole de Dieu doit veiller à ce qu'il n'y ait aucune tache dans sa prédication, aucun défaut dans l'enseignement, aucune faute dans le magistère. » Cette recommandation d'Origène ne suffit pas pour faire une bonne prédication; car si une prédication hérétique est à coup sûr fausse, une prédication orthodoxe n'est pas automatiquement une prédication authentique. Répéter en chaire « Jésus-Christ, Seigneur, Jésus-Christ, Seigneur », un peu comme les Ephésiens clamaient la grandeur de leur Diane, n'est pas encore la garantie qu'on a vraiment prêché la seigneurie du Christ. Pour que ces paroles soient vraies, il faut qu'elles aient des auditeurs qui, à les entendre, les acceptent ou les rejettent; il ne faut pas seulement qu'elles soient dites. On ne peut pas prêcher comme un prêtre romain lit sa messe, sans participation obligée des fidèles. Le cas limite d'une « voix qui crie dans le désert » n'est pas normatif, car s'il est possible que Jean-Baptiste ait commencé à prêcher sans auditeurs, il a persévéré jusqu'à ce que tout Israël apprenne ce qu'il était chargé de dire.

b) Peut-on, dès lors, prêcher aux absents ? On reproche souvent aux pasteurs de le faire, soit quand ils s'en prennent à ceux qui ne viennent pas au culte, soit quand ils s'en prennent à des pécheurs notoires ou à des chefs politiques de l'est ou de l'ouest. L'exemple des prophètes qui prononcent, de Jérusalem ou de Samarie, des oracles contre les nations étrangères, ou l'exemple de saint Pierre qui, à la Pentecôte, appelle à la repentance sur la base d'une promesse qui « est pour vous, pour vos enfants, et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur, notre Dieu, en appellera » (Act. 2. 39), devraient autoriser, tout à la marge de notre prédication, à nous adresser aux absents. Cependant on ne le fera que si c'est pour charger les auditeurs présents de répéter, à ceux qui ne le sont pas,

ce qu'ils ont entendu, ou pour souligner la validité universelle de la Parole de Dieu, ou encore pour mettre en garde l'Eglise qui est là contre certaines personnes, certains mouvements ou certaines idéologies qui menacent leur foi. Mais dans la règle, on prêchera à ceux qui sont à l'église : on évitera d'ailleurs de la sorte bien de ces généralisations qui tuent les sermons en les rendant ridicules.

c) Une prédication qui oublie qu'elle porte la Parole de *Dieu*, ou qui trouverait ailleurs que dans cette Parole la source de son message est aussi à combattre. L'arianisme, pas plus que le docétisme, n'a droit de cité dans une homilétique chrétienne. Si Dieu veut se faire entendre de *nous*, c'est *Dieu* qui veut se faire entendre de nous.

THÈSE 2. *La Parole que Dieu a dite au monde a été prononcée dans une autre langue et dans un autre temps que les nôtres : nous sommes chargés de la traduire et de l'actualiser.*

L'Evangile oblige ceux qui ne vivent pas dans les catégories intellectuelles des sémites non seulement à une conversion dans leur démarche morale, mais encore à une conversion dans celle de leur pensée. Le monde biblique est étrange; il est caractérisé surtout par les trois aspects suivants :

1. La vérité est beaucoup plus un événement qu'une philosophie. La connaissance est donc beaucoup moins un savoir qu'une rencontre qui engage dans une histoire, moins un exercice de l'intelligence que le consentement de la volonté à cette rencontre. Le contraire de la connaissance n'est ainsi pas tant l'ignorance que la désobéissance. En prêchant l'Evangile, nous engageons donc nos paroissiens dans une histoire, nous ne leur exposons pas une idée. C'est la raison pour laquelle — nous y reviendrons — il est dangereux de choisir comme texte de nos prédications un verset seulement, ou un demi-verset même, que nous utiliserions comme motto, comme point de « départ » (mais pour aller où ?) de ce que nous voulons dire.

2. Le général n'est valable que dans le particulier dans lequel il vient s'inscrire et se cacher. D'ailleurs nous n'avons aucun accès au général immédiatement. C'est médiatement, dans le particulier, que nous le rencontrons seulement. Dieu est le Dieu de nos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et non le dieu des philosophes. En forçant un peu, on pourrait dire que Dieu aime beaucoup mieux être vivant que parfait : il sait tout, mais il descend à Babel pour voir ce que les hommes y fabriquent; il peut tout, mais il lui faut décupler son effort pour arracher son peuple d'Egypte; aucun espace ne lui échappe, mais il fait de Jérusalem sa résidence; il est immortel, mais pour notre salut, il risque son Fils, et donc son avenir. Il choisit les choses faibles du monde pour confondre les fortes, et les choses folles du monde pour confondre les sages. Il a fait, comme Job le dit magnifiquement, « la Grande Ourse, Orion, et les Pléïades; mais voici qu'il passe près de moi sans que je l'aperçoive, il passe encore et je ne le vois point » (9. 9s) : il met sa gloire à cacher les choses (Prov. 25. 2), et seule la foi permet de le reconnaître.

3. Ce qui est valable pour toujours est absolument lié à un événement unique. Dieu n'a pas besoin de répéter ce qu'il veut par ses interventions : l'élection d'Abraham entraîne celle de sa descendance, la sortie d'Egypte donne à jamais au peuple de Dieu la direction de son obéissance, la rencontre au Sinaï commande une fois pour toutes une alliance qui fonde et porte le peuple de Dieu, la croix du Christ suffira à la réconciliation du monde entier, et sa résurrection suffira à jamais pour nourrir notre espoir, la Pentecôte restera le seul jour de naissance de l'Eglise, le témoignage des Douze et de Paul donne pour toujours son canon à la prédication chrétienne. L'unicité de ces événements se répercutera dans des sacrements (la circoncision, la Pâque, le baptême, l'eucharistie) ou des fêtes, comme le dimanche, qui les re-présentent : mais elle suffit. L'οἰκονομία, pour employer la terminologie de Cullmann, est tout entière rattachée à l'ἐφάπαξ qui la fonde, la justifie, la porte et l'accomplit.

Ce détour était nécessaire pour éclairer notre thèse, qui affirme trois choses :

a) C'est en Jésus-Christ que Dieu a fait habiter la plénitude de sa divinité (Col. 2. 9); il s'est suffisamment, pleinement et définitivement déclaré en lui (Hbr. 1. 1 ss), qui est la Parole même de Dieu (Jn. 1. 1-14). Nous n'avons donc ni à prévoir, ni à attendre une autre parole de sa part que celle qu'il a prononcée suffisamment dans l'histoire de la naissance, du ministère, de la passion, de la victoire et de la gloire du juif Jésus, de Nazareth en Palestine, qui a vécu il y a bientôt deux mille ans. Cette histoire est le premier pôle de notre prédication. La Parole que Dieu dit au monde est, pour nous, une Parole prononcée déjà, une Parole passée; car même la Parole que Dieu prononcera au jugement dernier n'apportera rien d'essentiellement neuf, puisqu'elle ne fera que manifester et concrétiser pour chaque homme et chaque chose ce qu'il a dit en son Fils.

b) Cette Parole qui a campé parmi nous une fois pour toutes reste à jamais valide pour provoquer, toujours à nouveau, la rencontre miraculeuse entre Dieu et les hommes. Elle ne peut pas vieillir, son efficace ne peut pas s'user. Même si nous persistons à lui réserver le sort du Vendredi-Saint, si nous la tordons, si nous la comprenons mal, si nous la domestiquons ou si nous la rejetons, sa victoire de Pâques se répercutera dans un surgissement neuf, fort, libre et clair qui renversera tout ce que les hommes pourront avoir machiné contre elle.

c) La prédication a pour devoir, sur l'ordre même de Dieu, de traduire cette Parole dans d'autres langues que l'araméenne et de l'actualiser pour d'autres temps que ceux de la première génération de notre ère. Il est clair que la traduction ici envisagée dépasse le recours à un dictionnaire et à une grammaire, et que l'actualisation requiert plus qu'un regard jeté sur notre calendrier. La prédication a ainsi une énorme puissance unitive, puisqu'elle rattache à l'événement central de l'Histoire toutes les langues (c'est-à-dire toutes les nations) et tous les siècles. En rassemblant le peuple de Dieu, c'est au fond le monde entier que la prédication rassemble pour le référer à Jésus-Christ comme à son Sauveur et à son Seigneur. Elle est au service de celui en qui Dieu récapitule toutes choses (Eph. 1. 10).

THÈSE 3 : *Le texte de la Parole que nous avons à traduire et à actualiser est consigné dans l'Ecriture sainte, témoignage canonique des apôtres et des prophètes.*

Durant son ministère, Jésus n'a rien écrit, sinon une fois, sur du sable (Jn. 8. 6). En revanche, il a choisi les Douze et les a établis comme auditeurs et témoins qui devront, par la suite, attester ce qu'il a dit et fait pour sauver le monde. Ce n'est donc que par des témoignages humains, mais pourtant autorisés par Jésus-Christ que nous connaissons la Parole qu'en lui Dieu dit au monde d'une manière définitivement valable. Cependant cette Parole n'était pas essentiellement neuve puisqu'elle accomplit les promesses faites à Israël. Si donc nous connaissons Jésus-Christ, la Parole de Dieu, par le témoignage des apôtres (et de leurs porte-paroles directs : Marc et Luc), nous le connaissons aussi par le message des témoins de l'ancienne alliance. Les premiers nous disent : celui que Dieu avait promis est venu humblement en Jésus de Nazareth pour sauver le monde, il reviendra avec puissance pour le juger, et dans l'intervalle il demeure à l'œuvre par le ministère de son Eglise; les autres nous racontent une histoire ou sont porteurs d'un message qui ne prennent leur sens que référés à Jésus-Christ (ce que d'ailleurs beaucoup d'entre eux devaient ignorer). Qu'est-ce à dire ?

a) Ce n'est pas la Bible que nous avons à prêcher, c'est la Parole de Dieu, Jésus-Christ et son œuvre. Notre prédication ne sera donc pas fidèle dans la mesure où elle sera apparemment collée à un texte biblique, mais dans la mesure où elle comprendra et transmettra ce texte comme un témoignage direct ou indirect de l'action que Dieu a menée en son Fils dans le monde et pour le monde. Nous envisageons donc maintenant le problème du cœur de l'Ecriture, de ce qui la récapitule et de ce qui la fait vivre — ou le problème de la κεφαλή, du chef de l'Ecriture, de ce qui l'explique et de ce qui la justifie. Ce cœur ou ce chef, c'est Jésus-Christ. Tant qu'on lit la Bible sans le rencontrer, on la lit mal, et tant qu'on prêche la Bible sans l'annoncer, on prêche faux. Comme boussole qui, à n'importe quelle page de l'Ecriture, nous permet de trouver la direction de Bethléhem, du Golgotha ou du jardin de Joseph d'Arimathée, l'Eglise nous donne le Credo. A côté de toutes ses autres fonctions, celui-ci a donc aussi pour but de nous permettre de nous y retrouver dans l'enchevêtrement parfois désespérant de l'Ecriture.

b) Après avoir insisté sur l'unité de la Bible, sur le commun dénominateur des témoignages qu'elle comprend, il faut insister autant sur sa diversité, sur l'originalité de chaque numérateur. En traduisant et en actualisant les divers témoignages bibliques, nous répétons certes toujours la même chose, mais cette répétition serait profondément viciée en devenant monotone. L'histoire des patriarches, les soucis patriotiques des prophètes ou les parénèses pauliniennes rendent, de Jésus-Christ, un témoignage très différent de celui des évangélistes. Si c'est prêcher faux que de prêcher un texte biblique sans prêcher, directement ou indirectement, Jésus-Christ, c'est prêcher tout aussi faux que de ne pas tenir compte de la spécificité et des limites de ce texte. Le credo ne dispense pas de l'exégèse.

c) Le témoignage que les apôtres et les prophètes rendent à Jésus-Christ n'est pas illimité. Il ne nous appartient plus cependant d'en reconnaître les limites : l'Eglise les a déjà reconnues, en établissant le canon. Nous sommes ainsi appelés, face aux bornes de l'Ecriture, à une attitude de confiance et de soumission. De confiance d'abord, puisque nous sommes invités, pour notre prédication, à espérer et à chercher l'authentique aperception de la Parole de Dieu dans l'ensemble des livres canoniques. De soumission ensuite, puisque nous sommes conviés, pour notre prédication, à ne pas réduire ni dépasser ce canon. C'est pourquoi l'Eglise aurait parfaitement le droit de nous proposer les textes que nous avons à prêcher, et de les choisir pour nous. Ce faisant, elle nous imposerait non seulement une discipline souhaitable, mais elle viendrait à notre secours en empêchant que nos préférences personnelles ou nos préoccupations sabotent la plénitude de la rencontre que nous sommes chargés de rendre possible entre Dieu et ceux qu'il nous confie. L'histoire de l'homilétique prouve à l'évidence combien l'Eglise s'étiole ou s'embarrasse d'un bagage qui compromet sa pureté quand une partie du témoignage biblique est réduite au silence, soit pour des raisons dogmatiques, soit pour des raisons de critique textuelle, ou quand, à côté de l'Ecriture, la tradition de l'Eglise devient source de prédication. Nous n'avons ni à mesurer, ni à inventer la Parole de Dieu, mais à la transmettre.

d) Le texte de la Parole de Dieu que nous avons à traduire et à actualiser n'est pas consigné seulement dans les documents canoniques de la nouvelle alliance. Il comprend aussi ceux de l'ancienne, même si elle s'y trouve d'une manière moins directe. On ne saurait donc exclure l'Ancien Testament de la prédication chrétienne, et ceci non seulement par fidélité aux apôtres qui voyaient dans leur propre témoignage une confirmation de celui de la Loi, des Prophètes et des Psaumes, mais encore parce qu'une Eglise qui se passe de l'Ancien Testament ne rencontre pas vraiment Jésus-Christ. La christologie docète de Marcion est fonction directe de son rejet de l'Ancien Testament : l'absence d'Israël empêche l'incarnation. Cependant, si l'Ancien Testament est texte de la prédication chrétienne, il faut le lire et le prêcher non comme les Juifs, en lui laissant ce voile que Jésus-Christ a levé (2 Cor. 3. 15), mais au contraire comme le Ressuscité lui-même a appris aux disciples d'Emmaüs et aux apôtres à le comprendre (cf. Luc 24. 27, 45 ss) : à partir de son accomplissement dans l'Evangile. Comme le dit W. Vischer, Jésus-Christ fournit les points-voyelles qui permettent de donner un sens aux consonnes du texte hébraïque. Ceci n'empêche pas un examen minutieux, critique et historique, des textes vétérotestamentaires, mais ceci les situe dans le déroulement de l'histoire de Dieu et donc refuse de leur reconnaître une valeur intemporelle, positive ou négative. Leur interprétation christologique ne les fausse donc pas. Ce qui les fausserait, ce serait de les extraire de leur contexte historique pour en faire, à la grecque, des principes ou des idées. Chaque fois que l'Eglise a compris que le salut est une histoire plutôt qu'une philosophie, une morale ou une mystique, elle a lu et prêché l'Ancien Testament dans sa perspective christologique. Le prêcher autrement, c'est refuser d'admettre que le salut nous atteint dans le temps, c'est faire du docétisme. Il faut dire pourtant que le docétisme revient nous menacer si,



d'une manière méthodique, on allégorise l'Ancien Testament : l'allégorie n'est pas toujours dangereuse et presque toujours fausse parce qu'elle essaie de rattacher l'Ancien Testament à l'Evangile du Christ, mais parce qu'elle évacue la réalité historique des récits et des paroles de l'Ancienne Alliance. S'il est vrai que le rocher qui abreuvait Israël dans le désert était le Christ (1 Cor. 10. 4), ce rocher était à première vue aussi sec, aussi pierreux que n'importe quel autre rocher, et il a fallu la confiance folle de Moïse pour oser le frapper; et si le salut de Noé est antitype du baptême qui maintenant nous sauve (1 Pi. 3. 21), il s'est accompli au moment où la colère de Dieu noyait la révolte humaine par le déluge.

e) Dans l'examen de cette thèse, il reste à voir si, pour prêcher la Parole de Dieu, il est indispensable de traduire et d'actualiser un texte biblique. La réponse doit être négative : il est possible de prêcher la Parole de Dieu sans prêcher un texte scripturaire. Pour les deux raisons suivantes, cette liberté et cette possibilité ne sauraient pourtant en aucun cas devenir notre règle de conduite : le texte, d'abord, nous protège. Il nous protège de notre imagination en la limitant, et de notre manque d'imagination en la suscitant; il nous protège des hérésies en nous ramenant au centre de l'Evangile, et d'une orthodoxie sclérosée en nous obligeant à voir la diversité des témoignages apostoliques et prophétiques. Sans pouvoir, bien sûr, le faire automatiquement, le texte garantit l'authenticité chrétienne de notre prédication : il lui donne publiquement une référence qui permet de la contrôler, mais aussi de la défendre. Le texte nous protège encore en ce sens qu'il nous oblige à l'humilité : il nous empêche de nous prêcher nous-mêmes. La seconde raison qui exige, dans la règle, un texte pour notre prédication est le caractère historique de la révélation : nous avons à faire connaître, à approfondir, à exploiter, à appliquer un événement unique du passé, qui nous est accessible précisément par les témoignages scripturaires qui l'attestent. Nous ne sommes pas témoins de cet événement, mais successeurs de ses témoins. Il est par conséquent possible d'établir un parallèle entre l'unicité de la venue de Jésus et sa validation durable par le ministère de l'Esprit d'une part, la nécessité du texte, sa traduction, son actualisation par le ministère de notre prédication d'autre part. L. Fendt a raison de dire que la nécessité du texte dépend de l'unicité du Christ.

THÈSE 4 : *Pour traduire, il faut connaître deux langues, pour actualiser, il faut connaître deux temps. Cette connaissance ne va pas sans amour.*

Sa Parole, Dieu l'a dite dans une langue et dans un temps qui ne sont pas les nôtres, et nous ne la connaissons que par le témoignage des apôtres et des prophètes. Mais cette Parole est à jamais valable; elle doit atteindre toutes les nations et tous les siècles, demeurer vivante jusqu'à la fin du monde. Qu'est-ce que cela exige de notre part à nous, ministres de cette Parole ? Cela exige d'abord que nous connaissions cette Parole, et sachions la situer dans la langue et l'époque où elle fut prononcée; ensuite que nous connaissions ceux auxquels, *hic et nunc*, Dieu la destine par notre ministère; enfin que nous mettions notre cœur à cette double connaissance. Il est évi-

dent en effet qu'une prédication qui peut être prononcée n'importe où et n'importe quand est non seulement une mauvaise prédication, mais encore une prédication qui méprise l'un de ses pôles obligés, et qui en devient fausse. Nombre de problèmes se posent ici, que nous abordons en éventail plutôt qu'en suivant un ordre logique, renonçant d'ailleurs à traiter la question des méthodes qui nous permettent d'atteindre à cette connaissance : nous en parlerons en effet en examinant comment nous préparer à la prédication.

a) Il s'agit pour nous de traduire et d'actualiser la Parole de Dieu pour des *auditeurs* donnés. Comment faire pour les atteindre; car nous ne pouvons pas, comme sur une lettre dont nous ignorons l'adresse présente du destinataire, ajouter au bas de notre prédication : « prière de faire suivre ». Certes, il faut bien que le Saint-Esprit « fasse suivre » pour que la Parole agisse. Mais une telle prière ne saurait excuser notre paresse : il faut atteindre les hommes au nom de Dieu. Trois remarques se présentent ici :

1. Nos auditeurs sont les destinataires, ils ne sont pas la source de la prédication chrétienne. Ce n'est donc pas d'eux qu'on partira, mais à eux qu'on ira. Nous les savons envahis de problèmes et de questions que nous connaissons bien puisqu'ils sont aussi les nôtres. Saisir l'un de ces problèmes pour le soumettre, tant bien que mal, à la lumière biblique, est une mauvaise méthode homilétique. Avant de nous répondre, la Parole de Dieu nous questionne; d'ailleurs, si elle répond, c'est aux questions qu'elle a suscitées elle-même, tant il est vrai que nous ne savons pas poser vraiment les questions existentielles avant d'être confrontés avec la Parole de Dieu. Ceci devrait nous armer d'une solide méfiance à l'endroit de la *Themapredigt*.

2. On a énormément parlé, à l'aube du renouveau théologique contemporain, du problème de l'*Anknüpfungspunkt*, donc de la question de savoir à quoi rattacher, en l'homme, la prédication, pour qu'elle l'atteigne. Ce problème est trop délicat pour être résolu par des slogans. Le souci de trouver le point vulnérable où la Parole de Dieu touchera les hommes est parfaitement légitime : ce n'est pas pour faire des moulinets que Dieu a mis dans nos mains l'épée à double tranchant. Ce qui, en revanche, est illégitime et dangereux, c'est de postuler en l'homme une réceptivité naturelle à l'Evangile, une zone que le péché n'aurait pas contaminée, et par conséquent un élément en nous qui serait à l'abri d'un devoir de repentance et de renoncement à soi-même. Mais cet aspect du problème concerne la prédication missionnaire. Dans la prédication d'édification, qui est pratiquement la nôtre, un *Anknüpfungspunkt* est indispensable, il s'agit seulement de trouver le bon. Cet *Anknüpfungspunkt* est ce que Dieu a fait pour nos paroissiens au moment de leur baptême. C'est à partir de là qu'ils sont atteignables par la Parole de Dieu, parce que c'est là que Dieu les a pris en charge et s'est donné, à leur connaissance, des droits sur eux. Dans le ministère qui est le nôtre, on prêche mal quand on oublie que c'est à des baptisés que nous nous adressons.

3. Il ne s'agit pas d'adapter la Parole de Dieu à nos auditeurs, mais de la leur appliquer. La nuance est importante. Cela ne signifie pas qu'on prêchera d'une manière identique à des intellectuels ou à des paysans, à des vieillards ou à des enfants, à des soldats ou à des mères de famille; cela

signifie pourtant qu'on leur dira la même chose. Nos auditeurs ne modifient pas, suivant ce qu'ils sont, la Parole de Dieu.

Sous ce premier point — il faudra en faire autant plus bas — nous avons surtout souligné que s'il y a deux pôles dans la prédication, la Parole de Dieu et ses destinataires, le premier de ces pôles détermine l'autre. Cela ne signifie absolument pas que le pôle « destinataire » en soit disqualifié, cela signifie que dans la prédication, il n'est pas sujet. On pourrait dire aussi que, par la prédication, le destinataire de la Parole de Dieu retrouve sa place de créature en face du Créateur, d'enfant en face du Père, de membre en face de la tête, et il ne faut pas gâcher cette grâce. La prédication nous rend notre place, nous authentifie, nous délivre de la convoitise d'être autre chose que ce que nous sommes : elle nous donne la liberté et la joie d'être des hommes.

b) Nous sommes chargés de traduire et d'actualiser la Parole de Dieu dans un *temps* donné. Pas plus que les destinataires de la Parole, ce temps ne la détermine : il doit la recevoir. Sérions ici aussi quelques-uns des problèmes qui se posent :

1. On dit volontiers que la Parole de Dieu est toujours actuelle. C'est vrai : elle est à jamais valable, et l'homme auquel elle est destinée, qu'il soit fétichiste ou scientifique, qu'il tremble devant l'éclair ou qu'il fissure l'atome, n'aura jamais d'autre refuge ni d'autre paix que l'amour de Dieu. Cette actualité durable de la Parole ne fausse pourtant pas le temps où elle retentit. L'application de l'Evangile doit donc tenir compte de ce temps, et il n'est pas d'emblée dangereux que son accent change suivant l'époque : la Parole de Dieu, toujours identique à elle-même, résonne autrement au temps de Salomon qu'au temps de Noé, au temps de Jérémie qu'au temps d'Esdras, et Jésus change le ton de sa prédication en quittant la Galilée pour monter à Jérusalem. Il peut même arriver que tel élément de l'Evangile, suivant l'époque, fasse figure de bloc erratique et n'apparaisse plus guère que pour mémoire, dans le Credo. On se gardera pourtant de le déclarer caduc : la renaissance de l'eschatologie biblique, qui nous tient tant à cœur et qui étonnerait tellement nos pères des XVIIIe et XIXe siècles, peut servir ici d'illustration.

2. En tant que chrétiens, nos paroissiens ne sont pas seulement dans ce monde et dans ce siècle : ils sont encore citoyens d'un autre monde et contemporains d'un autre siècle. Il est essentiel, quand on parle de l'actualisation de la Parole de Dieu, de tenir compte de ce caractère « étranger » des chrétiens. Il s'agit d'être actuel, il ne s'agit pas d'être moderne; il s'agit, maintenant, de conformer nos paroissiens au siècle à venir, il ne s'agit pas de nous conformer au siècle présent. La prédication provoque donc une rupture, elle nous oblige à critiquer notre siècle : ses mœurs, son art, ses divertissements, sa mode, ses manies et ses enthousiasmes. Cette critique est un élément indispensable de l'actualisation de la Parole de Dieu. Mais ce qui est tout aussi indispensable, c'est que cette critique ne soit pas faite à partir du siècle dernier, mais à partir du siècle futur, qu'elle ne soit pas pleine de regrets mais pleine d'espérance.

3. Nous ne pouvons qu'effleurer le problème des prédications dites politiques. Même si elles sont gênantes, elles ne sont pas déplacées, parce que les chrétiens ne sont pas dispensés d'une responsabilité politique concrète, qui a besoin — comme tout leur comportement moral — d'être informée par la volonté de Dieu; et aussi parce qu'il n'existe sans doute pas de domaine où la conformation au siècle présent nous menace davantage que celui de la politique. Il faut cependant apporter ici les deux précisions suivantes : on se méfiera d'abord des prédications dites patriotiques. Celles-ci sont des prédications politiques qui ont perdu leur vigueur critique, ou qui l'ont émoussée au point de devenir presque automatiquement bénisseuse du *statu quo*; on se rappellera ensuite que l'authenticité d'une prédication politique n'est pas fonction du scandale qu'elle provoque : le texte-type d'une telle prédication demeure Rom. 13. 1-7.

c) Les raisins bultmanniens sont pour moi trop verts pour être savoureux. C'est ici pourtant qu'il faudrait parler de l'entreprise de démythisation de l'Evangile, puisque le programme de Bultmann est surtout un programme homilétique : son but est de permettre une confrontation authentique, existentielle, entre la Parole de Dieu et l'homme du xxe siècle; son moyen est de débarrasser le témoignage biblique de tout ce qui heurte inutilement l'homme dont la réflexion est commandée beaucoup plus par les disciplines de la science exacte que par celles des lettres et de l'Histoire. Si je vois bien, le débat avec Bultmann porte en somme sur la question suivante : qu'est-ce qui châtre moins la puissance de l'Evangile, une prédication qui implique, si elle est reçue, une conversion aussi à l'orientation théologique, anthropologique et cosmologique de la pensée sémite, ou une prédication qui abandonne cette exigence-là et renonce, du même coup, à annoncer le caractère historique des grandes œuvres de Dieu allant de la création à la parousie? Où se trouve le vrai scandale de l'Evangile, scandale qu'il faut maintenir à tout prix : dans l'existence d'un Dieu qui interpelle l'homme et le place ainsi à la limite de lui-même, dans une *situation* eschatologique, ou dans le fait que cette interpellation nous atteint aujourd'hui nécessairement sur la base d'une *histoire* eschatologique fixée à jamais par des dates et des événements précis ? Comment répondre ? Je crois qu'il faut le faire en rappelant que ce n'est pas l'homme qui détermine la Parole de Dieu. S'il demeure évident que l'application de cette Parole doit tenir compte des destinataires, que la réponse qu'on attend d'eux doit être authentiquement la leur — ce qui donne aux différentes chrétientés leur couleur culturelle — il est tout aussi évident que libérer cette Parole du scandale de son incarnation *historique* sous prétexte de sauvegarder le scandale de son incarnation *actuelle* seulement, c'est retomber dans l'hérésie docète.

d) On ne saurait prêcher convenablement sans *aimer* et la Parole de Dieu et les « chers frères » auxquels nous sommes chargés de la transmettre (cf. 1 Cor. 13. 1 s). Examinons cette affirmation dans trois de ses aspects :

1. Cet amour est d'abord attachement. Nous ne sommes indépendants ni vis-à-vis de la Parole dont nous sommes les ministres, ni vis-à-vis des paroissiens auprès desquels Dieu nous envoie. Pratiquement, cet attache-

ment se manifestera d'une part par une grande régularité dans la lecture, l'étude et la méditation de l'Ecriture; d'autre part par une grande régularité dans l'intercession pour nos paroissiens. Nous ne prêchons pas seulement à des hommes qui figurent dans nos registres de baptême et nos fichiers de cure d'âmes, mais encore à des hommes que nous avons l'habitude d'exposer, par l'intercession, à la justice et à l'amour de Dieu.

2. Cet amour est ensuite acceptation d'être attiré par ce qui est humble (Rom. 12. 16). Au niveau humain, il n'y a pas grande gloire à être ministre de la Parole, tant parce que cette Parole « n'a ni beauté ni éclat » (Es. 53. 2), que parce que, parmi nous, « il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles » (1 Cor. 1. 26). Le monde méprise la Parole de Dieu et l'Eglise qui en est édifiée, et ce mépris menace toujours de nous contaminer, soit parce que nous sommes tentés de trouver plus intéressant ce qui se passe dans l'histoire de la philosophie, de l'art, de la sociologie, de la technique, de la politique que ce qui se passe dans l'histoire sainte (qui est pourtant la vraie histoire), soit parce que nous sommes tentés d'avoir un peu honte d'un Dieu qui a commis la folie d'exposer son Fils unique pour sauver des gens aussi ternes que le sont la majorité de nos paroissiens. On prêche mal quand on ne combat pas cette double tentation.

3. Cet amour est encore fait de persévérance. Il faut que la Parole que nous semons puisse lever. Par rapport à l'Ecriture, cela doit nous détourner de picorer les textes de nos prédications au hasard des pages de la Bible, et nous inciter au contraire à nous soumettre à un programme ecclésiastique de prédication ou à en établir un. Un tel programme nous permet d'avancer, de faire une œuvre homilétique, et par conséquent d'édifier nos paroisses. Par rapport à celles-ci, cette persévérance implique deux choses : d'abord la volonté de changer de paroisse le moins fréquemment possible, ensuite celle d'éviter, sauf dans des cas tout à fait exceptionnels, les échanges de chaire ou les prédications d'hospitants. Il est fort probable que ces autres prédicateurs prêchent mieux que nous, mais ils ne sont pas pasteurs de notre paroisse, et la prédication n'est pas une conférence.

THÈSE 5 : *Sans l'œuvre du Saint-Esprit, la Parole que Dieu a dite au monde en son Fils ne peut être ni traduite ni actualisée de manière efficace.*

Ce que nous avons vu jusqu'ici nous permet, maintenant, d'être très bref dans l'explication de cette thèse pourtant capitale. L'œuvre du Saint-Esprit consiste, entre les deux venues du Christ, à donner valeur et portée à ce qu'il a accompli et dit, comme aussi à ce qu'il fera et dira. En prêchant, c'est-à-dire en traduisant et en actualisant la Parole de Dieu, nous ne sommes donc pas seulement ministres du Christ, nous sommes encore agents du Saint-Esprit et de son œuvre. Il en va dans la prédication de l'Evangile comme dans la célébration des sacrements.

Cela nous oblige, avant, pendant et après la prédication, à une intense supplication : il n'y a pas de prédication authentique sans épiclèse. Mais cela nous console aussi : en accomplissant le dur labeur de prédicateur, nous ne sommes pas seuls.

III. La prédication dans le culte

THÈSE 1 : *La prédication fait partie intégrante du culte ordinaire de l'Eglise.*

Le culte est événement eschatologique. Son déroulement tout entier est comme un écho de l'incarnation et comme une préfiguration du culte céleste.

Echo de l'incarnation, il l'est dans la mesure où il comprend, comme le ministère de Jésus, ce qu'on pourrait appeler un moment « galiléen » — centré sur la prédication — et un moment « jérusalémite » — centré sur l'eucharistie. Ces deux éléments, indispensables au culte ordinaire de l'Eglise, se conditionnent mutuellement : on n'aurait pas réellement compris la prédication du Royaume si Jésus ne l'avait scellée de son sang; mais on n'aurait pas davantage compris le calvaire si Jésus ne l'avait préparé par son ministère prophétique. Il en va de même dans les rapports entre la prédication et la cène.

Echo de l'incarnation, le culte l'est aussi par son caractère douteux. Il faut la foi pour voir en lui autre chose qu'une réunion facultative d'entraînement spirituel. Le culte, s'il est le moment où le siècle à venir demande accueil au siècle présent, ne s'impose pas d'emblée, indubitablement, comme le moment de ce miracle : il peut être objet de scandale, il participe du « secret messianique ».

Mais le culte n'est pas seulement écho de l'incarnation, car il préfigure aussi le culte de la Jérusalem céleste; il ne nous rend pas contemporains seulement du ministère terrestre de Jésus, il permet déjà de goûter « les puissances du siècle à venir » (Hbr. 6. 5), il associe aux myriades d'anges et à la procession adorante de l'Eglise triomphante (Hbr. 12. 22). La gloire y a sa part.

Il serait donc aussi faux de vouloir compromettre le miracle liturgique en camouflant le culte sous un amas de mauvais goût, de désordre, d'improvisation, de complaisance dans le miséreux, que de se croire capable, par une ordonnance racée, la pompe et l'éclatement de la joie, de provoquer automatiquement, indubitablement ce miracle. Il y a là une dialectique dont, sous peine de catastrophe, il faut respecter les deux termes : si les mages sont venus offrir à Jésus de l'or, de l'encens et de la myrrhe, le Seigneur qu'ils ont adoré était un pauvre poupon; si Jésus a fait une entrée royale à Jérusalem, c'était sur un ânon. Peut-être pourrait-on dire, très schématiquement, que la prédication garantit l'humilité du culte, tandis que l'eucharistie en garantit la gloire. La prédication est donc un élément indispensable du culte. Examinons cela de plus près :

a) Tout en étant partie intégrante du culte ordinaire de l'Eglise, la prédication ne doit cependant pas le déséquilibrer en y apportant une note discordante. Certes, la prédication jouit dans le culte d'une certaine autonomie par rapport à la liturgie. Il n'est donc pas question que le « bain liturgique » ramollisse la prédication, la rende inoffensive, ou transforme son caractère de confrontation solennelle entre Dieu et son peuple en une contem-

plation commentée. Ce qu'il faut, en revanche, c'est que la prédication et la liturgie se répondent. Le culte est le rendez-vous entre le Seigneur et son Eglise, les paroles et les actes qui s'échangent quand ils se retrouvent. Pour éviter un dialogue de sourds, la prédication et les prières ou les cantiques doivent être référés les uns aux autres. La question qui se pose est celle de savoir si c'est la liturgie qui doit s'ordonner à la prédication, ou la prédication à la liturgie. La réponse est claire : comme c'est l'institution et la communion eucharistiques qui commandent la partie « jérusalémite » du culte, c'est la prédication qui commande sa partie « galiléenne ». C'est donc à la liturgie de s'adapter. L'introït, la collecte, les lectures bibliques et si possible les cantiques seront donc orientés sur le texte de la prédication. Celui-ci — sauf peut-être dans des cas tout à fait exceptionnels — ne modèlera pourtant pas dimanche après dimanche un ordre du culte *sui generis*. C'est de l'illuminisme que d'interdire par principe un certain style à une rencontre régulière. Par ailleurs, la prédication ordinaire du culte paroissial n'est pas capable d'être exhaustive : elle n'appellera pas nécessairement chaque fois à la repentance, à l'action de grâce, à la confession de la foi, éléments qui sont pourtant nécessaires si le culte ne veut pas être tronqué.

b) Bien que nombre de paroissiens s'entêtent à confondre « culte » et « prédication » (le pasteur a fait un beau culte, c'est-à-dire a prononcé une belle prédication !), la prédication n'est pas tout le culte. Elle doit donc être mesurée dans le temps. Ce problème est délicat, parce qu'en proposant des prédications brèves, on risque d'être accusé de vouloir couper la Parole au Seigneur ou de penser que ce que nous avons à lui dire est plus important que ce que nous avons à entendre de sa part. Je crois néanmoins que le conseil de prédications brèves peut se justifier si trois conditions sont remplies : La première, c'est qu'on comprenne la prédication comme une œuvre persévérante. Quand, devant la même congrégation, on prêche en *lectio continua* un livre biblique, ou en *lectio selecta* un ensemble de textes que l'Eglise propose à ses fidèles, on n'a pas besoin, chaque dimanche, de commencer au déluge et d'aboutir à la Jérusalem céleste. Il est loisible d'être bref parce que la prédication du jour n'est qu'un maillon d'une chaîne homilétique : on peut se référer à ce qui a été dit l'un des dimanches précédents et annoncer ce que l'on dira l'un des dimanches prochains. La seconde condition qui permet à la prédication d'être brève sans que cette brièveté soit signe de mépris de la Parole de Dieu, c'est la célébration de l'eucharistie. La table dressée dispense d'un long sermon parce que son but est semblable à celui de la prédication : permettre une rencontre vivante (avec le don mutuel qu'une telle rencontre implique), entre Jésus et l'Eglise. La dernière condition est d'ordre à la fois théologique et technique : c'est qu'on libère la prédication du carcan de l'art rhétorique (comme aussi des enjolivures de notre érudition), et qu'on ne se sente pas fautif si, au lieu de commencer par un exorde et l'exposition du plan du prêche, au lieu de rôder autour du texte, on y entre sans retard pour le traduire et l'appliquer tout carrément. Au cas où ces conditions sont remplies, on n'a pas de scrupules à se faire si l'on ne prêche, dimanche après dimanche, que quinze à vingt minutes. Cette brièveté de la prédication permettra d'ailleurs de ne pas trop se hâter au

travers de la liturgie, qui pourra être ainsi lue avec calme et dignité. En conséquence, les fidèles n'auront pas l'impression d'assister à de vaines redites, puisqu'ils pourront mieux s'y associer.

c) Est-ce que, dans le déroulement liturgique, la prédication a une place inamovible ? Faut-il toujours la situer entre les mêmes éléments du culte ? La réponse à cette question doit être, en principe, négative : il n'y a pas pour la prédication de place immuable, et l'on peut imaginer par exemple qu'un jour de Jeûne, la prédication précède la confession des péchés et l'absolution. Dans la règle pourtant, il est normal que la prédication ait *sa* place dans le culte, et dans les nôtres, la place qu'elle occupe est la bonne. Il est normal en effet que la prédication commande la première partie du culte, et en tout cas qu'elle précède la partie eucharistique. Cette précédence, pourtant, n'est pas une précédence de valeur, mais une précédence logique (ce qui implique que, dans un lieu de culte, la chaire n'écrase pas la table sainte). D'ailleurs, pour bien faire ressortir que la prédication n'est pas tout le culte, mais l'un de ses deux points culminants, il serait souhaitable que partout où la disposition du lieu le permet, on cesse de célébrer la liturgie depuis la chaire : nous apprendrions, comme aussi nos paroissiens, à mieux apprécier le miracle homilétique si l'on soulignait la prédication en lui réservant un endroit qui ne soit que le sien. La chaire n'est pas une tribune, c'est l'endroit d'où retentit la Parole de Dieu. C'est d'ailleurs pourquoi aussi il faudrait éviter que les conférences et les allocutions prononcées dans une église le soient depuis la chaire.

d) Nous avons dit que la prédication est partie intégrante du culte *ordinaire* de l'Eglise, où chaque dimanche la paroisse se rassemble pour rencontrer son Maître, pour l'écouter, pour recevoir l'assurance de sa grâce et de son pardon et se réjouir en sa présence, pour s'humilier devant lui, l'adorer, le confesser, le chanter et s'offrir à lui en sacrifice vivant et saint dans la communion de la catholicité chrétienne. L'eucharistie est, au même titre, partie intégrante du culte ordinaire. Mais l'Eglise peut se rassembler aussi pour d'autres cultes, par exemple pour des offices de prières matinales ou vespérales. Ceux-ci ne remplacent pas le culte ordinaire : ils y préparent ou ils en découlent, ou encore, tout au cours de la semaine, ils rappellent qu'elle a commencé par le dimanche, jour du Seigneur. Je crois qu'il est permis d'affirmer que si la *lecture* de la Parole de Dieu doit être partie intégrante de ces cultes extraordinaires, sa *prédication* n'est pas indispensable. Il peut y avoir des cultes chrétiens sans prédication, mais à la condition d'être référés au culte ordinaire.

THÈSE 2 : *La liturgie témoigne de la participation de l'Eglise à l'histoire du salut; la prédication témoigne de l'insertion de l'Eglise dans le monde.*

Il n'y a pas d'opposition entre la prédication et la liturgie, mais il y a pourtant entre elles une différence. Cette différence ne pose pas à la fidélité de l'Eglise le choix d'une alternative, mais elle veut être respectée. C'est de cette tension entre la prédication et la liturgie qu'il s'agit de s'occuper maintenant.

D'une manière schématique, on peut dire que cette tension est une illustration de la tension générale dans laquelle se trouve l'Eglise entre l'ascension et le retour du Christ : déjà la victoire est remportée, déjà la mort a été renversée par la résurrection, déjà le Saint-Esprit a été répandu, déjà la table du repas messianique est dressée, déjà apparaît une distinction entre ceux que saint Paul appelle les frères, οἱ ἀδελφοί, et ceux qu'il appelle les autres, οἱ λοιποί, déjà il est possible de situer dans notre vie le moment du jugement et du salut et par conséquent d'opposer le « maintenant » de la paix à l'« autrefois » de la révolte. Et pourtant ce « déjà » est contesté par un « pas encore » qui nous rappelle que s'il est vrai que nous sommes sauvés, nous ne le sommes qu'en espérance : il nous faudra encore mourir, notre chair n'a pas abdiqué, le pain et le vin restent des signes équivoques, la frontière entre l'Eglise et le monde demeure assez floue, et notre démarche n'est pas exempte de rechutes. Le Royaume de Dieu s'est approché, mais il n'a pas supplanté et remplacé encore celui du prince de ce monde. Il y a chevauchement de l'éon à venir et de l'éon présent : n'étant plus du monde, nous sommes encore dans le monde. Notre vraie histoire est celle du salut : celle qui est déterminée par les interventions salvatrices de Dieu, par l'incarnation, la réconciliation de la croix, le miracle de Pâques, la gloire de l'Ascension, et par tous les actes qui ont préfiguré ces interventions ou qui en forment le sillage. Mais notre vraie histoire, comme un grain dans la terre, est cachée dans l'histoire que rapportent les manuels et les journaux, et sous peine de refus d'obéissance, nous n'avons pas le droit de « déterrer » l'Eglise, de l'arracher à la terre.

La tension entre la liturgie et la prédication correspond à cette tension entre les deux éons, non pas que la liturgie soit fruit seulement du siècle à venir, ou la prédication fruit du siècle présent; mais en ce sens que si la liturgie rattache l'Eglise à l'histoire du salut, la prédication lui rappelle qu'elle participe de cette histoire en plein dans ce siècle. Deux issues de fuite sont ainsi bouchées : la fuite vers une Eglise qui se complairait dans un liturgisme désincarné, qui s'abriterait du monde par le culte, comme aussi la fuite vers une Eglise qui se complairait dans un prophétisme haletant, qui s'abriterait de la paix de Dieu, de son repos eschatologique (ἀνάπαυσις) par de l'agitation homilétique. La seconde de ces fuites serait d'ailleurs aussi fatale à l'Eglise que la première.

La liturgie rattache l'Eglise à l'histoire du salut; elle contredit ainsi le caractère éphémère du temps. Elle unit l'Eglise de partout et de toujours autour des *magnalia Dei* à jamais déterminants. On pourrait dire aussi qu'elle adore la fidélité de Dieu. La prédication rattache cette histoire du salut au moment présent, elle prouve sa validité actuelle; elle contredit ainsi tout ce qui pourrait donner à l'Evangile un caractère illusoire. Elle rappelle à l'Eglise de partout et de toujours la vocation que Dieu lui adresse ici et maintenant. On pourrait dire aussi qu'elle exprime la liberté de Dieu.

Examinons quelques implications concrètes et pratiques de notre thèse :

a) Il s'agit tout d'abord de respecter le caractère particulier et de la liturgie, et de la prédication. Si la liturgie rattache l'Eglise d'ici et de maintenant à celle de partout et de toujours, si elle adore la fidélité de Dieu, on

la respectera en se laissant guider par des considérations comme celles-ci : d'abord, *on s'interdira de modifier les textes liturgiques* reçus par l'Eglise et éprouvés par elle au canon scripturaire. En particulier, on ne fera pas de l'oraison dominicale un thème à variations, et on ne l'ajustera, pas plus que le credo, à nos convenances dogmatiques personnelles : l'Eglise supplie Dieu de ne pas l'induire en tentation, mais de la délivrer du Malin, et elle confesse non pas la résurrection des corps (qu'adviendra-t-il alors des âmes ?), mais celle de la chair, et donc de la personne entière. Certaines prières peuvent nous peser par leur longueur ou leur redondance, mais on amènera difficilement l'Eglise à leur rendre la concision et la brièveté, la ferveur aussi et la joie du style biblique, si elle sait que chacun de ses ministres y va de ses variantes personnelles. Au cas où l'on flairerait dans ce conseil de fidélité liturgique un esprit de discipline qui ne correspond pas à la prétendue liberté de conscience réformée, on fera bien de consulter par exemple les Actes des Synodes nationaux de l'Eglise réformée de France pour se persuader du contraire. Respecter le caractère spécifique de la liturgie implique ensuite *l'acceptation d'une certaine invariabilité.* Sur ce point, toutes nos liturgies modernes, à l'exception peut-être du louable coup de frein qu'essaie de faire la Liturgie de l'Eglise réformée de France, paraissent hantées par la crainte des répétitions, ce qui signifie en fait : par la crainte de donner à l'Eglise la possibilité de réellement participer à la liturgie, et par la volonté inconsciente d'empêcher nos paroissiens d'être autre chose que des auditeurs. Nos liturgies en effet, plutôt que le livre des prières de l'Eglise, sont des collections de textes liturgiques à l'usage des pasteurs. Non seulement les laïcs n'en possèdent pas le texte, mais s'ils l'emportaient avec eux pour venir au culte, ils ne s'y retrouveraient pas. Or on n'édifie pas une Eglise quand on lui demande d'écouter les prières du pasteur : il doit être le porte-voix des prières qu'elle connaît. Sur ce point, notre antiliturgisme perpétue et garantit un cléricalisme obligé et détestable. Le rythme de l'année ecclésiastique, avec ses oraisons propres, d'une part, d'autre part l'existence d'une ou deux variantes pour les prières ordinaires doivent amplement suffire pour éviter la monotonie. Tant qu'on ne se résout pas au choix, et donc aux sacrifices d'une telle décision, la liturgie demeurera étrangère aux fidèles, une sorte de jeu clérical un peu irritant. Respecter le caractère propre de la liturgie implique aussi qu'on ne la prêche pas, mais *qu'on la lise*, et qu'on la lise même de la manière la moins personnelle possible : elle n'est pas l'affaire du ministre seulement, mais celle de tous les fidèles. Dans nombre de confessions, on chante la liturgie, et l'on peut avancer, en faveur de cette coutume, des arguments non négligeables. Le « ton liturgique » doit être dépourvu le plus possible d'accentuation, il doit être assez lent pour que chacun puisse s'associer aux prières, assez haut pour être entendu de tous, et surtout il doit être naturel : nous ne sommes pas là pour amuser les fidèles en roulant les *r* ou en nous appesantissant sur les *e* muets. On a déjà vu que c'est une heureuse manière de respecter le caractère propre de la liturgie que de la lire *depuis le chœur* plutôt qu'en chaire, qui est l'endroit de la prédication.

Tournons-nous maintenant vers la prédication. Elle exprime dans le culte la liberté de Dieu. Elle rattache le salut à l'aujourd'hui, et donc aussi

l'Eglise de partout et de toujours à la paroisse rassemblée *hic et nunc*. Comment respecter ce caractère spécifique de la prédication ? D'abord *en courant vraiment le risque de la liberté* homilétique. Certes, c'est l'unique Evangile, l'Evangile éternel (Apoc. 14. 6) qu'il faut prêcher ici et maintenant, et il est certainement souhaitable aussi que nous allions en apprentissage répété auprès des grands prédicateurs de l'Eglise; mais nous ne sommes pas là pour imiter saint Jean Chrysostome, saint Augustin, Calvin, Bossuet, Saurin, Adolphe Monod ou Walter Luthi. Nous n'arriverions d'ailleurs jamais qu'à bien imiter leurs défauts. C'est nous, avec nos limites, nos préjugés, nos soucis et nos joies qui sommes chargés de prêcher l'Evangile. C'est pourquoi, une fois encore, j'attire l'attention sur le piège que deviennent facilement pour nos prédications celles des autres : ou bien elles nous désespèrent parce que nous n'arriverons jamais à faire aussi bien, ou bien elles nous bloquent dans un mimétisme qui nous fausse. Respecter le caractère spécifique de l'homélie implique ensuite *l'acceptation de l'infinie variété de la seule Parole de Dieu.* Si la prédication n'a à transmettre que la seule chose nécessaire, elle devient mauvaise dès qu'elle devient monotone, et elle devient monotone dès que la situation, les préoccupations ou le caractère particuliers du prédicateur deviennent déterminants. Le meilleur remède contre cette menace de monotonie est de libérer au maximum le pasteur du devoir de choisir lui-même le texte de sa prédication. Enfin respecter le caractère propre de la prédication implique qu'on ne la lise pas, mais *qu'on la prêche* : qu'on parle aux fidèles avec des mots et des images qu'ils comprennent, en les regardant, et sur un ton qui soit celui de l'interpellation fraternelle. Quand nous prêchons, nous ne leur faisons ni un cours ni une conférence; nous intervenons au nom de Dieu dans leur vie pour les aider, les mettre en garde, les menacer, les apaiser, leur donner des tâches et du courage. Cette *viva vox Evangelii* ne nous jette ni dans la paresse de l'improvisation ni dans l'obligation d'apprendre notre prédication comme on apprend par cœur le rôle d'une pièce de théâtre.

b) Notre thèse, qui tente de situer la prédication et la liturgie l'une par rapport à l'autre, est heureusement gardée d'une fixation trop rigide par deux éléments : par l'intercession et par le cycle de l'année ecclésiastique.

L'intercession cultuelle empêche la liturgie de décoller du réel, de s'évader dans un monde mystérique que l'extase nous permettrait d'atteindre. Elle rattache absolument la liturgie au *hic et nunc*, aux événements sociaux et politiques, aux joies et aux deuils paroissiaux, puisqu'elle rassemble tout cela pour l'exposer à la patience, au jugement, au pardon, à la paix de Dieu. C'est pourquoi il importe tellement que l'intercession, dans le culte, soit la plus précise possible.

Le cycle de l'année ecclésiastique, de son côté, empêche la prédication de décoller de l'éternelle validité de l'Evangile, de s'évader dans un prophétisme que seule l'actualité informerait. Il rattache absolument la prédication aux événements uniques de l'histoire du salut. C'est pourquoi il faut se réjouir de voir nos Eglises retrouver un peu d'affection pour la préparation et la célébration des fêtes chrétiennes : celles-ci nous obligent à revenir régulièrement, obligatoirement, à ce qui fonde notre salut, et à dire à nos

contemporains ce que signifie pour eux l'annonce, la venue, la vie, la mort, la résurrection et le triomphe de Jésus parmi nous. Il faut cependant remarquer que le cycle de l'année ecclésiastique n'est pas seulement une bénédiction, et qu'il peut devenir, pour la prédication, une tentation. En effet, il propose à notre prédication des thèmes plutôt que des textes, et cette thématisation des dimanches, si elle se multiplie, risque fort de désincarner la prédication, de la fausser en « discours sur des sujets religieux ». Même si le thème est concret, le fait même qu'il soit un thème lui donne un caractère abstrait. La multiplication des fêtes donne par ailleurs à l'Eglise une dangereuse sécurité, car elle lui épargne les surprises. Il y aurait un docétisme certain à vouloir ignorer Noël, les fêtes de la Passion, l'Ascension ou Pentecôte, comme aussi à refuser de préparer nos paroissiens à ces commémorations; mais il y a aussi un docétisme certain à célébrer allégrement un dimanche des malades, un dimanche des mères, un dimanche de la patrie, un dimanche de la paix, un dimanche de la Réformation et un dimanche des morts : dès que le cycle de l'année liturgique sort d'un enracinement christologique direct, la prédication est menacée.

THÈSE 3 : *Le culte de l'Eglise n'est complet que si le sacrement accompagne la prédication, car la prédication a autant besoin du sacrement que le sacrement a besoin d'elle.*

La prédication fait partie intégrante du culte ordinaire de l'Eglise, mais le sacrement aussi. Sur ce point, il faut confesser que notre Eglise est malade et fautive. Mais pour la guérir et la ramener, on ne saurait seulement l'accuser, on doit encore lui expliquer les raisons qu'elle devrait avoir à rechercher la santé et la fidélité. Il s'agit donc de lui expliquer les raisons de la nécessité des sacrements (car elle doute moins de la nécessité de la prédication). Pour ce faire, il faut pouvoir exposer les relations qu'il y a entre la prédication et le sacrement de la Parole de Dieu. Le problème est ardu, il est aussi terriblement soumis à la pression des traditions confessionnelles, ce qui ne le simplifie pas. Il ne peut s'agir ici que d'énumérer un certain nombre de possibilités d'explications qui paraissent valables.

a) Il n'y a pas prédication de la Parole de Dieu et sacrement; il y a prédication de la Parole de Dieu et sacrement de la Parole de Dieu. C'est dire que la Parole de Dieu se présente à nous sous deux formes : la prédication et le sacrement; elle est prêchée et signifiée, et attestée ainsi doublement, elle est valable (cf. Dt. 17. 6; 19. 15; etc.). Cette dualité fait écho à l'incarnation, et c'est dans cette perspective qu'il faut commencer par comprendre les rapports entre prédication et sacrement. Je crois donc qu'on se lance sur une fausse piste en se demandant qui, de la prédication ou du sacrement, véhicule une charge plus pesante de grâce. Peut-être est-il possible de parler d'une certaine différence d'intensité, mais examiner le problème en postulant une différence quantitative entre ces deux moyens de grâce me paraît mener automatiquement à préférer le moyen prétendûment plus chargé de grâce à celui qui le serait moins, et par conséquent déséquilibrer et le culte et

l'Eglise. Notre curiosité doit se taire et adorer Dieu qui a voulu nous communiquer la grâce de sa Parole principalement par la prédication et le sacrement.

b) Jésus ne prêchait pas la réalité, présente en lui, du règne de Dieu sans prouver cette prédication par la démonstration de la présence de ce règne où « les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent » (Luc 7. 22). Il ne prêche pas sans fournir la preuve de cette prédication, il ne promet pas la vie sans accomplir cette promesse en donnant la vie. Etant donné qu'il a institué les sacrements seulement pour le temps de son absence corporelle, on a volontiers établi un parallèle entre la prédication et les miracles du temps de Jésus d'une part, la prédication et les sacrements du temps de l'Eglise d'autre part. Bien qu'en schématisant, il soit possible, dans le ministère de Jésus, de parler de miracles « baptismaux » (qui sont les miracles de guérison) et de miracles « eucharistiques » (par ex. la multiplication des pains), le parallélisme énoncé n'est pas absolument convaincant, puisque les miracles sont promis et réels encore, à côté des sacrements, pour le temps de l'Eglise. Le parallèle est valable toutefois en ce sens qu'il permet de comprendre le sacrement comme une preuve, une démonstration de la prédication, et que par conséquent il lie indissolublement la prédication et le sacrement : sans la prédication, le sacrement n'a rien à prouver et perd sa vertu significative, mais sans le sacrement, la prédication perd son caractère de confrontation réelle, vivante, agissante, entre le Seigneur et son Eglise.

c) « La Parole est la vérité du sacrement, le sacrement est la réalité de la Parole » (H. Vogel). La prédication est ainsi pour le sacrement la garantie qu'il n'est pas un acte magique, mais une intervention, une action de la grâce d'un Dieu libre. Quant au sacrement, il est pour la prédication la garantie qu'elle n'est pas une théorie sur Dieu : il empêche la prédication de devenir l'exposé d'une idée au lieu d'être le moment efficace d'une histoire. Au surplus, il oblige la prédication à rester fidèle à sa mission : quand la table est dressée à côté de la chaire, il faut vouloir être infidèle pour ne pas prêcher Jésus-Christ mort et ressuscité pour nous. La prédication et le sacrement sont ainsi les bornes entre lesquelles doit cheminer l'Eglise; ils s'entraident pour l'empêcher de sortir de la route que Dieu lui a tracée. Se répondant mutuellement, ils rabattent ensemble, de la droite et de la gauche, l'Eglise sur la voie qui est celle de sa fidélité. Si l'on disqualifie la prédication en faveur du sacrement, on compromet aussi le sacrement, puisqu'il devient alors un magisme automatique, une tentative humaine de se saisir de la grâce et d'en devenir maître. Si l'on disqualifie le sacrement en faveur de la prédication, on compromet aussi la prédication, puisqu'elle perd alors une référence nécessaire à son message, la commémoration de ce qu'elle annonce, et devient une idée qui n'engage plus. Le romanisme d'un côté, où la prédication s'est atrophiée en faveur du sacrement, notre Eglise réformée où l'inverse s'est produit, montrent (sans en succomber tout à fait, car il reste une vie homilétique dans l'Eglise romaine et une vie sacramentelle dans la nôtre) le déséquilibre et la falsification de l'Eglise chrétienne quand ces deux moyens de grâce n'ont pas la possibilité de s'exprimer pleinement. Il ne nous appartient pas de restaurer dans l'Eglise romaine la plénitude

de la prédication de la Parole de Dieu; mais il nous appartient de restaurer chez nous la plénitude du sacrement de la Parole de Dieu, et l'accomplissement de ce devoir est indispensable si nous voulons que le renouveau théologique contemporain devienne moins un chapitre de l'histoire de la pensée qu'un chapitre de l'histoire de l'Eglise.

d) Le sacrement, venons-nous de dire, montre que la prédication engage : il rassemble autour du baptistère ceux qu'elle convertit, et autour de la table sainte ceux qu'elle édifie. Il désigne les destinataires de la Parole, ceux qui la reçoivent. Non seulement il réfère nécessairement la prédication à son contenu authentique, mais encore il lui fait porter son premier fruit : il marque qu'elle a porté. De ce fait, on pourrait dire aussi que le sacrement est la démonstration du double tranchant de l'épée de la Parole, la démonstration que la prédication est non seulement une œuvre de rassemblement, mais encore une œuvre de jugement. Ce n'est pas par hasard que la discipline ecclésiastique s'articule non sur la prédication, mais sur le sacrement. Nous ne pouvons entrer dans l'ensemble du problème qui s'ouvre ici; relevons seulement deux points : Il faut d'abord remarquer qu'il est normal que dans le culte complet, il y ait une distinction entre la partie homilétique et la partie eucharistique. L'indispensable démarche vers une pratique sacramentelle plus fréquente, la tout aussi indispensable jonction des deux parties du culte en un seul culte complet, ne doivent cependant pas faire rejeter la distinction des deux parties : la table du Seigneur n'est pas automatiquement accessible à tous ceux qui se sont groupés sous la chaire. Il faut ménager une possibilité de sortie entre ce que nous avons nommé la partie « galiléenne » et la partie « jérusalémite » du culte. Il n'est sans doute plus possible de terminer la première partie par l'anathème de ceux qui n'aiment pas le Seigneur (1 Cor. 16. 22), car ceux qui s'en iront alors ne comprendraient plus que cet anathème sera levé par leur baptême ou leur repentance; il est possible en revanche de ne pas placer une bénédiction « finale » après cette première partie : l'eucharistie continue le culte, elle n'est pas un nouveau culte. Je pense, sans entrer dans des détails qui relèvent de la liturgique plutôt que de l'homilétique, que dans la situation présente de notre Eglise, une prière très brève en faveur de ceux qui sortent (les catéchumènes et les communiants qui se confondent à eux) et de ceux qui restent peut marquer, si j'ose dire, la mi-temps du culte. Voici le second point : un des drames de notre Eglise est de n'avoir plus de discipline. Si vraiment le souci de la pureté ecclésiale nous tient à cœur, nous ne pourrons pas échapper à la redécouverte d'une telle discipline. Mais sans doute n'est-ce pas là la première décision qui nous soit demandée, et il nous faut supporter encore que ce soient les paroissiens eux-mêmes qui décident s'ils sont communiants ou excommuniés. La prédication devra leur rappeler qu'ils sont communiants (sauf à donner, dans la cure d'âme personnelle, le conseil de l'abstention), que Jésus-Christ est mort pour leur salut et qu'il y a un refus de grâce à ne pas accepter l'invitation à la table du Seigneur. Dans notre Eglise qui est multitudiniste par rapport au baptême et piétiste par rapport à la cène, nous avons donc un effort immense à accomplir pour relier la réalité des deux sacrements, pour ramener, au moins la jeune génération, à une vie sacramentelle plus authen-

tique, pour que le droit de communier soit compris comme un devoir de communier. Si nous y parvenons, la participation à la cène redeviendra ce qu'elle est aussi : la preuve de la confiance faite à la Parole entendue, la confession de l'engagement que celle-ci a provoqué en nous, le témoignage que le message du Christ a été entendu à salut.

e) Nous avons déjà rencontré un des arguments majeurs qui justifient la jonction régulière, dans le culte, de la prédication et du sacrement : c'est que le culte est comme un reflet du ministère de Jésus. Les grandes subdivisions de ce ministère — l'activité avant tout prophétique du ministère galiléen, et l'activité avant tout sacerdotale du ministère jérusalémite — doivent se retrouver dans le culte. Ce que nous en avons déjà dit dispense d'allonger; on notera seulement que cet argument insiste sur la complémentarité des deux moments du culte, et qu'il rejette toute absorption de l'un par l'autre. (On se demandera peut-être comment se reflète le ministère royal du Christ. Etant donné que, dans le temps, cet aspect-là du ministère messianique est accompli surtout depuis que Jésus n'est plus immédiatement présent sur terre, je pense que son reflet ecclésial n'est pas immédiatement liturgique, mais qu'il se situe plutôt dans l'exercice de l'obéissance chrétienne au cours de la semaine que le culte dominical a inauguré.)

f) Dans le culte de l'Eglise, le siècle à venir demande accès au siècle présent, avons-nous vu; c'est dire que dans le culte, les deux siècles sont à la fois présents et absents, comme l'Egypte et Canaan l'étaient pour la génération de l'Exode. Puisque Dieu est avec nous, son règne est là, mais puisque notre situation eschatologique n'est que baptismale, sacramentelle, le règne du prince de ce monde dure encore. Puisque Dieu est avec nous, nous ne sommes plus sous le règne du prince de ce monde, mais puisque notre situation eschatologique n'est que sacramentelle, nous ne sommes pas encore dans le Royaume de Dieu. La présence, pas plus que l'absence des deux éons ne sont incontestables. Le culte est le lieu de cette tension, et il se fausse en voulant lui échapper soit par un refus de tenir compte de la présence de l'αἰών οὗτος, soit par un refus de tenir compte de la présence de l'αἰών μέλλων. Tout en me rendant compte de la schématisation qu'une telle affirmation implique, je crois qu'il est possible de dire que la prédication empêche le culte (et donc l'Eglise) de se complaire dans la seule gloire, alors que le sacrement, et tout particulièrement l'eucharistie, empêche le culte (et donc l'Eglise) de se complaire ou de se morfondre dans la seule humilité. La coïncidence de ces deux moyens de grâce, sans donner à l'un le pas sur l'autre, maintient l'Eglise dans sa situation à la fois périlleuse et reposante. Certes, le sacrement, par le fait même qu'il se sert de pain et de vin pour attester la présence réelle du Seigneur, est aussi scandaleux que la prédication; mais par son caractère objectif, par l'impossibilité, pour un ministre, d'y présider autrement que ne le ferait un collègue (alors que nous prêcherons toujours autrement que nos collègues), le sacrement n'est pas doublement scandaleux comme la prédication, qui l'est d'abord par le fait que Dieu s'adresse à nous par des paroles humaines et ensuite parce que ce sont celles d'un homme donné dont elles laissent deviner l'âge, la perspicacité, la culture, les soucis et les joies. C'est pourquoi il est permis de situer le sacrement plutôt que la

prédication du côté glorieux du culte. (L'histoire de la liturgie confirme la chose.) Je ne suis pas certain que cette autorisation nous soit faite aussi parce que, dans le Royaume de Dieu, nous serons encore à table, alors que nous n'aurons plus besoin d'enseignement (cf. Jér. 31. 34) : la prédication n'est en effet pas un enseignement seulement, et la présence visible de Dieu ne sera pas exempte de paroles.

De tous les arguments avancés pour motiver la nécessaire jonction de la prédication et du sacrement dans le culte ordinaire, c'est ce dernier qui me paraît le plus fort, non seulement parce qu'il empêche de subordonner l'un de ces moyens de grâce à l'autre, mais encore parce qu'il permet le mieux de montrer le danger que court l'Eglise quand elle en préfère l'un à l'autre, ou quand elle en néglige l'un en faveur de l'autre. En effet, si l'Eglise néglige la prédication au profit du sacrement — elle le fait automatiquement quand elle oublie le caractère miraculeux de la prédication, quand la Parole de Dieu, pour elle, va de soi, quand elle fonde sa théologie sur la révélation naturelle — elle se détourne de sa vraie situation, elle oublie qu'elle n'est ici-bas qu'en pèlerinage, elle se vante d'avoir dépassé déjà le jour de la résurrection. Quand l'Eglise, dans son culte, rogne la part qui revient à la prédication, elle est donc menacée de tous les dangers de la *theologia gloriae* : l'orgueil, la suffisance, la confusion entre la vue et la foi, le refus de prendre le péché au sérieux, un certain automatisme des gestes et des formules. Mais si l'Eglise néglige le sacrement au profit de la prédication, elle abandonne aussi sa vraie situation, elle oublie qu'elle est ici-bas en pèlerinage, que le temps subit un déroulement réel, et donc que chaque jour approche chronologiquement de la parousie. Quand l'Eglise, dans son culte, rogne la part qui revient au sacrement, elle est donc menacée de tous les dangers de la *theologia crucis* : la crainte, le manque d'imagination et d'audace, la tristesse, l'éparpillement, la prise au tragique du péché, un certain scepticisme découragé et las à l'endroit de l'efficacité des moyens de grâce. C'est dans la mesure seulement où la *theologia crucis* et la *theologia gloriae* se contrebalancent dans la tension d'une *theologia viatorum* que l'Eglise est en santé. Pour soutenir et illustrer cette tension, les deux éléments majeurs du culte ne doivent être ni disqualifiés l'un par rapport à l'autre, ni séparés.

IV. La préparation de la prédication

THÈSE 1. *La prédication d'édification est une œuvre persévérante, ce qui conditionne le choix du texte.*

Nous avons vu que pour prêcher la Parole de Dieu, il n'est pas indispensable de prêcher un texte biblique, mais que telle est pourtant la règle à suivre fidèlement. Notre premier souci, en préparant notre prédication, est donc celui du choix du texte que nous prêcherons.

a) La première question qui se pose est de savoir qui procédera à ce choix. On sait que dans nombre de confessions, ce sont les autorités ecclésiastiques

qui fixent ce choix, par l'établissement d'un plan de péricopes. De la sorte, elles acquièrent un contrôle sur l'ensemble de l'activité homilétique de l'Eglise, comme aussi la garantie que les paroisses ne sont pas édifiées seulement au gré des certitudes, des hésitations ou des fantaisies de leur pasteur; au surplus, un tel système scelle l'unité du clergé. Je crois cependant que pareille méthode, toute souhaitable qu'elle soit, dépend de conditions qui ne sont pas remplies chez nous, dont la première et la plus importante serait une unanimité dans la foi de l'Eglise. Tant qu'on n'a ni catéchisme ni confession de foi officiels, ou tant que ceux qu'on a témoignent surtout de la volonté d'être le moins précis et le plus bavard possible, l'introduction d'un choix imposé de péricopes ferait plus de tort que de bien, et risquerait de créer une fausse unité. Une seconde condition serait une certaine éducation du clergé dans l'obéissance : elle n'est pas non plus remplie chez nous. Dans l'attente d'une situation plus normale, il nous faut donc établir nous-mêmes, seul ou à plusieurs, le choix des textes de nos sermons.

b) La prédication d'édification est fonction de la nécessaire persévérance de notre ministère homilétique. On établira donc un plan, annuel si possible, des textes qu'on se propose de prêcher, sauf à ménager, une ou deux fois par trimestre, un dimanche « blanc », qui permettra, si cela s'impose, de choisir un texte par référence à un événement inattendu qui a marqué la vie paroissiale. Il ne s'agit pas d'inviter nos paroissiens à butiner dans la Bible, ni de les y promener au hasard : il s'agit de les édifier sur le fondement des apôtres et des prophètes, et pour cela, l'improvisation dans le choix du texte est une mauvaise méthode homilétique.

c) Mais établira-t-on ce plan en retenant des versets isolés ou des péricopes ? En principe, les deux méthodes sont admissibles; on préférera pourtant le choix de péricopes, et ceci pour trois raisons. La première, et la plus importante, c'est que la péricope correspond mieux au caractère spécifique de la Bible. Celle-ci témoigne d'une histoire, elle n'est pas une collection de pensées; elle raconte des faits, elle n'offre pas un chapelet d'idées religieuses ou morales qu'il serait possible, sans qu'on les altère, d'extraire de leur contexte. En prêchant — même un texte de Jérémie ou de saint Paul — il ne s'agit pas tant « de brièvement attirer, avec l'aide de Dieu, l'attention religieuse » de nos paroissiens sur une maxime utile pour leur âme ou leur comportement, il s'agit bien plutôt de faire que l'histoire du salut devienne aussi celle de leur vie. La seconde raison de cette préférence, c'est que le choix de péricopes nous oblige à une préparation exégétique sérieuse de nos prédications, ce qui les protège de l'arbitraire. Enfin, un tel choix nous détourne de la *Themapredigt*, car la tentation est tellement grande, quand on prêche un seul verset, ou même quelques mots seulement d'un seul verset, de faire du texte un prétexte, un tremplin, un point de *départ* oratoire, plutôt que de le suivre comme guide homilétique. C'est pourquoi (sauf peut-être pour les fêtes), il y a quelque chose de louche à chercher le texte de sa prédication à l'aide d'une concordance.

d) Le choix des textes peut se faire selon deux méthodes (car le livrer à l'inspiration ou à la paresse du moment n'en est guère une). La première est la méthode dite de *lectio continua*. Connue et pratiquée au seuil de l'histoire

de l'Eglise, cette méthode a été remise en honneur par la Réformation : elle consiste à poursuivre, culte après culte, la lecture homilétique suivie d'un livre de la Bible. La *lectio continua* a au moins les trois avantages suivants : D'abord, elle est la plus respectueuse du canon; sans préjugé, elle part de la certitude que l'Ecriture entière rend témoignage à Jésus-Christ, elle n'écarte donc pas des textes qui peuvent paraître marginaux. Ensuite elle oblige le prédicateur à un travail exégétique poussé et lui permet, mieux que d'autres méthodes, de pénétrer le caractère spécifique de chaque témoignage apostolique ou prophétique. Enfin elle est exemplaire pour les fidèles, d'abord parce qu'elle leur permet de se préparer à la prédication puisqu'ils en connaissent le texte d'avance, ensuite parce qu'elle leur montre l'enrichissement que peut donner, aussi pour la lecture personnelle, l'audition suivie d'un livre biblique. La *lectio continua*, surtout maintenant où nous n'avons plus de cultes quotidiens, a pourtant aussi un désavantage : elle peut lasser la paroisse en la retenant trop longtemps à l'école d'un seul des témoins canoniques. Mais ce désavantage est écarté si, comme il est possible et souhaitable, nous prévoyons dans notre plan annuel de prédications trois séries de *lectio continua* : une première, de septembre à l'Avent, qui suit quelques chapitres de l'Ancien Testament; une seconde, de l'Epiphanie à la Passion, qui suit quelques chapitres d'un Evangile; et une dernière, de la Quasimodo à l'été, qui prend pour texte une épître ou une partie d'épître. Cette méthode, qui me paraît fournir la règle la meilleure, nous oblige, en une année, à prêcher sur la base des trois types majeurs du témoignage de l'Ecriture; en outre, elle renouvelle régulièrement notre message tout en faisant bien connaître la Bible à nos paroissiens.

e) L'autre méthode est celle de la *lectio selecta*. Elle est également traditionnelle dans l'Eglise, qui a établi, au cours des siècles, de nombreuses listes de péricopes en vue de leur prédication. Cette méthode est plus synthétique, plus dogmatique que la première, car le choix de ces textes présuppose déjà une exégèse; mais on ne saurait l'accuser d'oublier que le salut est une histoire, car elle colle de plus près que la *lectio continua* au déroulement de l'année liturgique. C'est donc la méthode qu'on choisira de préférence pour les temps de fête; c'est la méthode aussi qui s'impose pour des séries de prédications « catéchétiques ». Il me paraît important, en effet, qu'au moins une fois tous les deux ans, on projette une série de prédications qui suive soit l'ordre du Credo, soit (par ex. en *lectio continua* d'automne) le décalogue, soit (par ex. en *lectio continua* d'Evangile) l'oraison dominicale, ou qui annonce encore et rappelle le sens des moyens de grâce.

THÈSE 2 : *La préparation de la prédication relève aussi de la spiritualité pastorale.*

La prédication est l'une des formes de notre témoignage. Nous ne sommes pas seulement chargés de transmettre objectivement l'Evangile, nous sommes chargés encore de le faire subjectivement, d'y mettre notre cœur, d'y engager notre personne. La vérité que nous devons faire connaître doit

aussi avoir l'accent de la sincérité. Bien sûr, même contre notre gré, la nécessité de prêcher nous est imposée (cf. 1 Cor. 9. 16 s); mais il vaut mieux, pour nous et pour l'Eglise, que nous puissions le faire de bon cœur. Si nos paroissiens ont, à notre endroit, des devoirs précis pour que nous puissions nous acquitter de notre ministère avec joie et non comme d'une corvée (cf. Hbr. 13. 17), nous avons nous aussi des devoirs à ce sujet.

La préparation de nos prédications joue un rôle capital pour garder vivante notre joie pastorale, parce qu'elle nous ravitaille spirituellement : la cure d'âmes, l'enseignement, le gouvernement paroissial sont des tâches épuisantes. La préparation de nos prédications nous est donnée comme une sorte d'oasis, comme le moment par excellence où nous pouvons combattre le desséchement, le durcissement, le découragement. C'est pourquoi il faut aimer préparer son sermon. A plusieurs reprises, l'Ecriture rapporte qu'avant de prononcer la Parole de Dieu, il faut la manger (cf. Ez. 2. 8; 3. 1 s; Ap. 10. 10; cf. encore Dt. 8. 3; 1 Ti. 4. 6), et voici qu'elle est douce comme du miel. En préparant notre prédication, nous sommes conviés à un repas de vie. Ceci implique trois choses :

D'abord qu'on aille à ce repas avec des mains propres, qu'on s'y prépare par la repentance et l'action de grâce, qu'on ne s'y rende pas sans prier Dieu de nous faire apprécier cette nourriture, de la bénir pour nous autant que pour ceux à qui nous la présenterons à notre tour. Ensuite cela implique qu'on ne se gêne pas de bien se servir, d'en prendre, si j'ose dire, une bonne tranche. Les pasteurs qui ont peur de faire des homélies sur des péricopes et qui leur préfèrent des discours à partir d'un verset seulement, ne se rendent pas compte combien ils appauvrissent eux-mêmes, quel fortifiant ils négligent ou méprisent. Enfin, cela implique qu'on prenne son temps. Il n'y a pas d'excuse à ne pas avoir le temps de préparer sa prédication. Dans l'ordre d'urgence de nos préoccupations, celle-ci doit venir en tête, autrement on arrive au samedi soir, exténué, avec « encore une prédication à faire », et cette préparation alors, au lieu d'être notre joie, devient notre peine. Aucune recette n'est infaillible; je crois pourtant qu'il est recommandable de réserver au moins dix heures par semaine pour sa prédication du dimanche. L'on fera bien de répartir ces heures sur deux jours; un jour réservé à l'exégèse et à la méditation, et le samedi à la conception et à la mémorisation. Ces dix heures sont plus importantes que tous les autres travaux qui nous assaillent (cf. Act. 6. 2) : il y va de notre joie au service de Dieu, il y va peut-être de ce service lui-même.

THÈSE 3 : *C'est dans l'Eglise, avec elle et pour elle que la prédication doit être préparée.*

« Jamais aucune prophétie de l'Ecriture n'est affaire d'interprétation privée » (2 Pi. 1. 20). Ceci est vrai non seulement des prophéties, mais de toute la Parole de Dieu. On ne peut pas être seul en préparant sa prédication : on est dans l'Eglise et avec elle, et c'est pour l'édifier qu'on se prépare. Cette communauté qui doit se créer par la préparation de nos sermons est communauté avec Dieu, avec l'auteur du texte à prêcher, avec la tradition

que ce texte a fait naître, avec les paroissiens auxquels nous avons à l'annoncer, avec le monde aussi dans lequel l'Eglise se trouve.

Nous avons parlé déjà, dans notre thèse précédente, de la communauté avec Dieu qui s'établit par la préparation homilétique. Nous n'y reviendrons donc pas. Elle précède et commande les autres communautés que, pour notre enrichissement et notre encouragement, cette préparation fait surgir.

a) Et d'abord la communauté avec l'auteur de notre texte : le chroniste, le légiste, le prophète, le poète, l'évangéliste, l'apôtre, le voyant qui a rendu le témoignage qu'il s'agit de traduire et d'appliquer. Nous sommes en compagnie d'un élu; la grâce nous est faite d'entrer en conversation avec un homme dont Dieu a assumé et validé le témoignage. Nous devons commencer par rester un moment en tête-à-tête avec lui. Il ne faut donc pas recourir trop vite aux commentaires : il faut écouter le texte. Pour être capable de bien l'entendre, l'Eglise a exigé de nous la connaissance de l'hébreu et du grec. Cette exigence doit être prise au sérieux. C'est donc une négligence ou une paresse difficilement pardonnable que de ne pas préparer sa prédication à l'aide du texte original. Notre incompétence philologique ne nous dispense pas de cette forme élémentaire de respect : au contraire, elle nous est, paradoxalement, très utile, car un texte intensifie sa vie et prend du relief, quand il faut retrouver, à l'aide d'un dictionnaire et d'une grammaire, les diverses acceptions de beaucoup de ses termes. Mais il n'importe pas seulement de pouvoir lire le texte, il faut encore savoir le situer dans l'histoire du salut, retrouver la place qui est la sienne dans la nuée des témoignages rendus à la Parole de Dieu. Il faut aussi l'éclairer et le comprendre en relation avec d'autres témoignages scripturaires. Pour rendre possible et profitable cette première communauté, ce tête-à-tête avec l'auteur du texte, on aura donc sous la main non seulement le texte original, mais encore un manuel d'isagogique, un dictionnaire, une grammaire et une concordance. Il faut encore avoir de quoi écrire les questions que nous posons au texte, les réponses qu'il donne ou refuse, les perspectives qu'il ouvre, les issues qu'il bouche.

b) Le premier moment de notre préparation plus spécialement exégétique a ceci de particulier qu'il est une rencontre où nous n'avons pas le droit de contredire, où il faut se plier. Le second moment de cette préparation, la communauté qu'elle crée avec la tradition que le texte a fait naître, doit être commandé lui aussi par le respect, mais par un respect qui cette fois n'est plus incontestable, où nous pouvons choisir et discuter et, une fois ou l'autre, avoir raison contre nos partenaires. En effet — c'est pourquoi il importe, dans notre préparation, de distinguer soigneusement notre confrontation solitaire avec le texte de notre « entretien traditionnel » sur le texte — cette nouvelle communauté n'est plus caractérisée par un face-à-face, mais par une recherche mutuelle. Il va de soi qu'on restera modeste, mais on restera aussi libre. C'est le moment où mettre de côté les outils utilisés tout à l'heure, à l'exception du texte, et où recourir aux commentaires. Ceux-ci nous insèrent dans la tradition de l'Eglise; les négliger ou les mépriser serait une forme d'illuminisme : il serait stupide et faux de vouloir supprimer la tradition en faveur de l'Ecriture seule, puisque l'Ecriture n'est pas le canon de rien du tout, mais précisément celui de la tradition de l'Eglise. Nous serions menés

trop loin si nous voulions examiner ici l'utilité de tel ou tel genre de commentaires (critique et historique par rapport au texte ou à son interprétation au cours des siècles, théologique, homilétique, etc.). Contentons-nous de deux remarques :

1. Il est recommandable de recourir à plusieurs commentaires, dont au moins à un commentaire critique. Il sera utile pour contrôler la solidité philologique et isagogique de notre confrontation solitaire avec le texte, et, se gardant de l'interpréter pour se contenter de l'exposer, il aiguisera notre imagination exégétique et homilétique, notre devoir de traduction et d'actualisation. On veillera cependant à ne pas oublier que le texte que nous avons à prêcher est canonique, et que cette canonicité n'est pas atteinte par les diverses hypothèses d'authenticité qu'il a suscitées : nous n'avons pas de raisons majeures d'écarter de la prédication la fin de Marc ou la seconde Epître de Pierre; mais nous n'avons pas de raison majeure non plus de refuser d'informer nos paroissiens de l'authenticité douteuse de ces textes.

2. Il est faux de prétendre qu'en principe l'exégèse se détériore en passant du niveau critique, historique ou théologique au niveau homilétique, puisque ainsi elle atteint son vrai projet, qui est de répandre l'Evangile en le faisant connaître. L'homilétique n'est donc pas, par rapport à l'exégèse, un genre mineur, et si l'exégèse et la prédication sont des méthodes d'interprétation scripturaire qu'on ne saurait confondre, ce n'est pas une raison pour les opposer. Il faut cependant reconnaître qu'en fait l'impatience ou le mépris des exégètes à l'endroit des prédicateurs a quelque apparence de justification : les premiers ont trop d'occasions de se plaindre du peu de respect et de reconnaissance que les seconds témoignent à l'égard de leur labeur. C'est pourquoi on n'insistera jamais trop sur l'indispensable obligation d'information exégétique sérieuse que requiert la prédication. Il y a autant d'orgueil que de paresse à vouloir sauver une prédication de sa platitude exégétique en lui donnant pour relief des anecdotes pieuses.

c) On ne prépare pas une prédication en l'absence de la paroisse à laquelle elle est destinée. Il faudrait parler ici en détail des relations entre l'intercession pastorale et la préparation homilétique, ou aussi de celles qui relient notre prédication à la cure d'âmes. Celle-ci, en effet, est indissolublement liée à notre œuvre homilétique, parce qu'elle en est l'écho ou la prépare. C'est pourquoi — une fois encore — il faut mettre en garde contre les prédications d'hospitants ou les échanges de chaire; c'est pourquoi aussi sont à plaindre les pasteurs qu'on empêche, pour des raisons prétendûment pratiques, de s'adresser au moins tous les quinze jours à la même communauté. Notre ministère de prédicants est compromis quand il n'est pas, en même temps, une forme de notre ministère pastoral : il faut connaître les soucis, les drames et les joies de nos paroissiens pour nous préparer à leur annoncer la Parole de Dieu, autrement nous risquons de ne pas les édifier. Certes, la prédication entière ne sera pas, d'ordinaire, événement eschatologique pour tous les paroissiens : ce qui frappera l'un ne retiendra pas tel autre. Il n'empêche qu'il faut viser à atteindre réellement le plus grand nombre possible de fidèles. Diverses méthodes peuvent être envisagées à cet effet, dont je ne

mentionne que deux, la première me paraissant préférable à l'autre. Cette première méthode consiste, une fois le travail proprement exégétique accompli, de noter pour soi le nom de quatre à cinq paroissiens, représentatifs de l'auditoire ordinaire et si possible rencontrés au cours de la semaine écoulée : on les choisira d'âge, de condition sociale, de niveau intellectuel, de situation affective, d'engagement paroissial différents, et on veillera à modifier cette liste semaine après semaine. C'est pour eux qu'on se préparera à prêcher, c'est à eux qu'on s'apprêtera à annoncer l'Evangile. Pareille méthode peut paraître artificielle, et sans doute l'est-elle; mais elle empêche de prêcher des généralités, ce qui est déjà beaucoup.

La seconde méthode, très prônée aujourd'hui, consiste à convoquer quelques fidèles pour préparer la prédication avec eux. Cette méthode me semble susciter les réserves suivantes : 1. Elle exige de ces fidèles une connaissance approfondie du texte, et donc une exégèse commune; car il ne s'agit pas de se préparer, avec leur aide ou sous leur tutelle, à dire « des choses qui percutent », à « prendre position » à l'égard des grands problèmes de l'heure, à trancher du prophète (les vrais prophètes sont des solitaires !), à chatouiller les amateurs de scandale, il s'agit de traduire et d'actualiser, avec amour et responsabilité, un texte biblique. Humblement et fidèlement. Une telle collaboration de fidèles risque fort de nous pousser à prêcher des thèmes plutôt que des textes, car ils sont rares, les paroissiens qui pensent vraiment que la Parole de Dieu attestée par la Bible est plus importante que les cris que l'on a envie de pousser dans l'Eglise et dans le monde. 2. La préparation homilétique exige aussi une intime connaissance pastorale du troupeau paroissial, connaissance que les fidèles n'ont que très rarement. Leur collaboration directe risque ainsi de décramponner la prédication non seulement du texte biblique, mais encore de la réalité concrète de la paroisse, et de donner par conséquent au sermon des références artificielles. 3. De tels collaborateurs sont rares, et par conséquent peu représentatifs de la paroisse entière. L'équipe qu'ils forment peut difficilement varier de composition d'un dimanche à l'autre. Leur rapport, au lieu d'élargir la cible de la prédication, risque donc fort, à la longue, de la rétrécir. 4. Cette méthode a bien des chances de faire du pasteur qui prêche non le porte-parole de Dieu, mais celui des préoccupations, des colères ou des ambitions de quelques paroissiens. Par ailleurs, si nous n'annonçons pas ce qu'ils nous ont soufflé, ils auront une fois de plus l'impression — en venant le lendemain contrôler notre prédication — que nous méprisons leur concours et sommes d'incorrigibles cléricalistes. 5. La prédication est un acte responsable. Provoquer, par une collaboration qui n'engage pas publiquement, une responsabilité qu'on n'assume pas directement, est trop facile pour être sérieux.

d) Enfin, le monde doit aussi être présent lors de notre préparation homilétique : il s'agit d'actualiser l'Evangile. Le monde, ce sont ici les pages politiques, régionales, sportives, publicitaires des journaux, les spectacles, les programmes de la radio, les devantures de magasins, les panneaux d'affichage, la mode, les chansons qu'on fredonne, les grèves et les vacances, les contagions idéologiques, l'indice du coût de la vie, les cours de répétition militaires; mais aussi, heureusement, le rythme des saisons, l'amour du

métier, la grâce de la jeunesse ou la sagesse de l'âge mûr. C'est dans tout ce monde que Dieu nous charge, pour qu'ils y brillent de son feu, d'engager nos paroissiens comme des hommes libres.

THÈSE 4 : *Si la conception de la prédication obéit à certaines règles générales, elle n'est pas soumise à une recette infaillible.*

Il y a au moins quatre règles générales qui doivent présider à la conception de nos sermons :

a) La première, c'est qu'il s'agit de dégager la pointe du texte, son *scopus* principal, pour en faire l'élément ordonnateur de la prédication. Certes, il peut arriver que le texte exige qu'on le prêche en l'expliquant et en l'appliquant verset après verset; mais en règle générale, la prédication n'est ni une leçon d'exégèse, ni une étude biblique. Il ne s'agit donc pas, dans une prédication, de faire causette avec toutes les idées que le texte engendre : il s'agit de le ramasser pour pouvoir le transmettre comme un tout. Il ne faut pas tirer sur les lièvres quand on chasse le cerf (Thurneysen). C'est l'exégèse qui permet de découvrir la pointe du texte, du moins l'exégèse faite en fonction et en vue de la prédication à une paroisse donnée et dans un temps donné. En effet le texte, sans pour autant se fausser, peut changer de pointe suivant à qui il doit être annoncé. C'est pourquoi nous sommes si souvent mal à l'aise en reprenant, dans une nouvelle paroisse, une prédication préparée pour une paroisse que nous avons quittée : nous ne nous accusons pas seulement de paresse, mais nous avons le sentiment de ne pas atteindre les auditeurs.

b) La seconde règle générale à suivre, c'est de se rappeler qu'en dépit de la technique oratoire que présuppose la prédication, l'homilétique n'est pas le genre religieux de la rhétorique. Pour introduire l'homilétique dans la rhétorique, on est pratiquement obligé de renoncer à des péricopes — donc à la vraie matière de la prédication chrétienne — en faveur de sujets religieux, qu'on rattachera alors plus ou moins bien à une parole de Jésus, à un soupir de psalmiste, à une invective de prophète ou à une pensée paulinienne. S'il importe de rester clair, s'il importe aussi de structurer sa prédication, celle-ci sera ordonnée par le texte et non par les lois de l'art oratoire. L'histoire de la prédication prouve que l'intrusion de la rhétorique dans l'homilétique fait reculer l'exégèse.

c) Une troisième règle consiste à ne pas séparer l'explication du texte de son application; il faut au contraire incarner l'explication dans l'application. Et ceci non seulement par référence à la christologie — qui doit informer jusqu'à notre technique homilétique — mais encore parce que cette unité sans séparation ni confusion de l'explication et de l'application est précisément le secret de la prédication : celle-ci ayant pour but de faire le lien entre ce que Dieu veut dire, d'une part, et ceux à qui il s'adresse d'autre part. Comme toute la doctrine de la Parole de Dieu, l'homilétique est au service de la médiation et de la réconciliation. Cela ne signifie pas qu'on ne saurait distinguer, par exemple, l'enseignement dogmatique de l'enseignement

liturgique ou éthique d'un texte; cela signifie qu'on aura pour premier souci de faire comprendre que le texte nous concerne, qu'il veut être traduit et actualisé.

d) Une dernière règle à suivre est celle de la simplicité. On ne l'acquiert pas seulement par l'expérience, par l'humilité qui nous fera renoncer à étaler notre savoir, par le temps que nous consacrerons à la préparation de nos prêches, par l'imagination que nous mettrons non pas à traduire le patois de Canaan en patois de Babylone, mais à faciliter l'accès des fidèles au parler biblique, par la méfiance que nous aurons de toutes les facilités qui nous menacent : la surabondance des images, le recours aux anecdotes, les idées générales. Pour acquérir la simplicité, il faut surtout l'amour de la Parole de Dieu et de l'Eglise.

e) A l'intérieur de ces quelques règles, il faut enfin, pour concevoir ses prédications, oser être soi-même, et forger ses propres recettes. A trop vouloir réglementer, on perd la liberté, et avec la liberté, on perd la joie. Or l'absence de joie tue la prédication. L'authenticité d'une prédication chrétienne ne dépend pas de règles qui deviendraient des chicanes. On peut conseiller, surtout pendant la première décennie du ministère, de rédiger entièrement ses prédications plutôt que de se contenter d'un certain nombre de repères de mémoire. On peut recommander aussi, surtout si l'on a à dire des choses qui heurteront, de rédiger entièrement ces éléments, en prévision des réactions de la paroisse. Mais à tout prendre, je crois que l'improvisation homilétique — à partir d'une certaine expérience — est moins grave que la paresse exégétique. De même, il me paraît dangereux d'exiger des pasteurs qu'ils apprennent leur sermon par cœur : certains y parviendront sans en perdre, en chaire, le contact vivant avec leurs auditeurs; d'autres n'arrivent pas à répéter par cœur un sermon sans qu'un écran d'artificialité et souvent de propre justice et de suffisance ne s'interpose entre eux et les fidèles, tant ils doivent avoir recours à leur mémoire ou tant ils sont préoccupés de bien ménager les effets qu'ils ont machinés; d'autres encore — et ce n'est pas un mal — sont trop fatigués intellectuellement et spirituellement par l'exégèse du texte et la conception du sermon pour faire encore l'effort d'une mémorisation minutieuse. Ce qui importe, c'est que nos recettes homilétiques personnelles ne nous faussent pas, et qu'elles soient commandées par notre souci de nous mettre, avec exigence et humilité, au service de la *viva vox Evangelii*.

THÈSE 5 : *Une fois préparée et conçue, la prédication doit être prononcée avec joie, sérieux et liberté, selon le miracle qu'elle est.*

Il reste, brièvement, à parler de la manière de dire nos prédications. Pour ce faire, on se rappellera surtout ce que nous avons dit du miracle de la prédication, du fait que, par nos paroles, Dieu lui-même veut prendre la Parole. Ce qui implique deux choses :

a) Il s'agit d'accepter d'être instruments entre les mains de Dieu, de renoncer à tout ce qui tamiserait le passage de l'Evangile et donc l'action

de l'Esprit saint. Dans ce but, il faut prier avec les fidèles pour que toute autre voix que celle de Dieu se taise. Mais il faut encore se livrer soi-même à Dieu, faire acte d'autodédicace : on ne prêche pas sans se renoncer. Cette prière-là doit rester sous-jacente à toute la prédication. Il y a là quelque chose qui apparente la prédication à la glossolalie, et la musique de jazz pourrait, ici, nous fournir d'intéressants points de comparaison. La prédication relève certainement de l'inspiration.

b) Pourtant cette offrande qu'on fait de soi-même en prêchant, cette disponibilité à l'œuvre de l'Esprit saint, n'est pas une automutilation et ne doit pas nous faire perdre le contrôle de nous-mêmes. En ce sens, la prédication est très différente de la glossolalie. Tout à la limite, nous pouvons être entraînés à faire rire ou pleurer, à parler plutôt dans le style de l'Epître aux Ephésiens que dans celui de la première aux Corinthiens, à nous émouvoir nous-mêmes, à être un peu ravis par notre joie; mais on se rappellera que notre intelligence doit rester active, et qu'il est préférable, dans l'Eglise, de prononcer cinq paroles avec toute son intelligence que dix mille paroles en langues (cf. 1 Cor. 14. 13-19). On se rappellera surtout que la qualité d'une prédication ne dépend pas de sa vertu ravissante, et donc qu'en nous offrant à l'œuvre que l'Esprit veut accomplir, nous devons nous méfier foncièrement de toutes les techniques qui pourraient nous faire perdre le contrôle raisonné de nous-mêmes. Nous ne sommes ni des derviches, ni des démagogues.

La sobriété de notre exposé, assurément, ne doit exclure ni la joie, ni la liberté : pour nous non plus, la prédication ne doit pas être une corvée, puisqu'elle est, pour nous aussi, une grâce. Mais si Dieu veut prendre la Parole au travers de nos mots, il importe que ceux-ci ne soient pas faussés, qu'ils restent humains. Saint Paul repousse la glossolalie à l'extrême marge du culte et préfère même qu'elle n'y trouve pas accès non seulement parce qu'il a le sens de la mesure, mais surtout parce que l'enthousiasme compromet la réalité créaturale de l'Eglise et menace de la désincarner. Si nous devons rejeter, en faveur d'une prédication très sobre, une homilétique enthousiaste, ce n'est donc pas d'abord parce que la mode ne la supporte plus — les bonnes prédications que rapportent le théâtre, les romans et le cinéma contemporains sont là pour le prouver — c'est pour une raison théologique : en nous prenant à son service, Dieu ne nous fait pas quitter la condition humaine. C'est pourquoi aussi l'on bannira sans merci ces pauvres moyens de contrefaire l'enthousiasme que sont les éclats de voix, la révulsion des yeux, les gestes purement rhétoriques, tous ces mensonges qui d'ailleurs feraient de nous non des prédicateurs de l'Evangile, mais des séducteurs de l'Eglise. Si vraiment nous sommes terrorisés à l'idée d'être ennuyeux comme prédicateurs, au lieu de recourir à des trucs rhétoriques, mettons plus de soin à creuser le texte que nous prêchons : étant alors moins ennuyés nous-mêmes en préparant nos sermons, nous ennuierons moins ceux qui viennent encore les entendre.

Le miracle de la prédication, avons-nous vu, c'est aussi que Dieu ne fausse pas nos paroles quand il s'adresse à l'Eglise et au monde. Nous devons prêcher de façon simple et sobre.

Concernant les *paroles*, cela signifie que nous les prononcerons d'une manière audible, mais sans affectation, que nous n'userons pas de termes que l'ensemble des paroissiens ne comprend pas, que nous ne reculerons pas devant des expressions un peu musclées ou qui sentent le terroir plutôt que l'Académie française. Dieu n'est ni une mauviette, ni un puriste. Le fait que pour les sacrements, il ait ordonné ces choses simples, solides et bonnes que sont l'eau, le pain et le vin, doit nous obliger à utiliser, dans la prédication, des mots qui supportent la comparaison sacramentelle. On prêche beaucoup trop comme si l'on baptisait de sirop et communiait avec de la pâtisserie. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles les hommes sont moins nombreux au culte que les femmes.

Les *gestes* aussi doivent être simples et sobres, et réduits au minimum. On évitera les tics — par exemple le balancement de droite à gauche qui donne l'impression que le pasteur, en chaire, est comme un ours en cage; on évitera aussi les gestes de coquetterie que les amples manches de nos robes favorisent. Un geste est à exclure absolument : celui de fermer la Bible après avoir lu le texte de la prédication, et de reléguer cette Bible sur le rebord de la chaire. Il faut qu'elle reste ouverte devant nous, et on ne la fermera qu'à la fin du sermon. Enfin, en prêchant, au lieu de fixer un point vague au fond de l'église, ou de jeter chroniquement les yeux au ciel comme un nageur de crawl qui pompe de l'air, on regardera ceux à qui on parle. Ce regard d'ailleurs oblige à être concret. Quand nous construisons ou restaurons des lieux de culte, il faudrait se rappeler que la communauté doit pouvoir être, depuis la chaire, embrassée d'un seul regard (raison de plus de ne pas aimer les temples en amphithéâtre et les galeries qui, si facilement, scindent l'auditoire en un parterre de participants et un balcon de spectateurs).

On pourrait multiplier les conseils. Certains d'ailleurs seraient mauvais, comme celui d'exercer son attitude devant une glace ou de faire enregistrer une prédication pour découvrir ensuite ses défauts d'accent ou de prononciation. On a meilleur temps d'avoir quelques défauts plutôt que de manquer de liberté. Une perfection affectée est plus grave qu'un naturel un peu balourd parce que, au moment de prêcher, elle situerait notre préoccupation ailleurs que là où règne la vérité.

V. La prédication, apport réformé à l'œcuménisme

Ce n'est pas seulement parce que nous sommes réunis à l'institut œcuménique de Bossey que nous terminons notre brève étude d'homilétique par un sujet comme celui-ci. C'est, d'une part, parce qu'il n'est heureusement plus possible, aujourd'hui, d'envisager quelque problème que ce soit de théologie pratique sans tenir compte de l'œcuménisme; c'est, d'autre part, parce que sur ce sujet précis de la prédication, nous avons un devoir œcuménique impérieux et urgent.

En effet, parmi les problèmes qui sont étudiés sur l'avant-scène de la recherche de l'unité chrétienne, celui de la prédication d'édification ne joue

pour ainsi dire pas de rôle. On s'occupe activement de la prédication missionnaire en terre païenne et en pays déchristianisés; mais quand il est question de la prédication par laquelle il s'agit d'édifier les Eglises constituées, on désespère un peu de rencontrer autre chose que de l'indifférence, de la méfiance ou même du mépris. Les problèmes qui commandent les débats sont ceux des sacrements et du ministère. C'est un peu comme si la prédication d'édification allait de soi, ou comme si elle n'avait pas un rôle essentiel à jouer dans la recherche de l'unité chrétienne. Il en résulte que notre Eglise, qui a davantage à apprendre qu'à enseigner dans les domaines liturgiques et ecclésiologiques, se voit reléguée, *nolente volente*, au banc des héritiers de l'illuminisme et du piétisme, dans cette zone du protestantisme de gauche où n'est pas notre place si nous voulons demeurer fidèles à la Réforme. Car nous ne sommes pas non-conformistes ni sectaires : si nous voulons être fidèles au projet des réformateurs, nous ne pouvons vouloir être que catholiques. Il est donc urgent que nous sortions de notre déplacement, et nous n'y parviendrons qu'en faisant comprendre à nos interlocuteurs l'avantage qu'il y aurait à faire plus confiance à la prédication d'édification dans la recherche de l'unité. Mais il faut faire la preuve de cet avantage, ce que je voudrais tenter ici dans trois directions.

1. Jésus-Christ a envoyé ses apôtres dans le monde pour que, par leur prédication, ils rassemblent le peuple de Dieu dispersé dans les nations et dans les siècles. La prédication missionnaire est donc, essentiellement, une œuvre d'unité chrétienne, puisqu'elle rattache au Seigneur vivant tous les croyants, puisqu'elle les réfère, en annonçant la croix et la résurrection du Christ, à l'événement central et déterminant de l'Histoire du monde. La prédication d'édification a pour but de maintenir cette unité, de la défendre et de la renforcer. Elle montre ainsi la vraie nature de l'unité chrétienne, et sa vraie raison d'être. En effet, ce n'est pas pour étayer la position menacée de l'Eglise dans le monde qu'il faut rechercher et maintenir l'unité : l'Eglise doit être une, parce qu'elle est unique, et elle est unique parce qu'il n'est qu'un seul Seigneur. En cherchant à sauvegarder le rassemblement du peuple de Dieu autour de son Seigneur, la prédication d'édification écarte donc du centre de la vie ecclésiale tout ce qui pourrait occuper la place du Christ, tout ce qui par conséquent diviserait l'Eglise au lieu de l'unir. Pratiquement cela signifie en particulier que la prédication refusera aux moyens de grâce ou aux fruits de la grâce l'usurpation de la place qui revient au Christ. Car c'est cela, au fond, le drame de la division chrétienne : que les moyens de grâce, institués par Jésus-Christ, ou les fruits de cette grâce revendiquent, pour eux seuls, la place centrale et demandent que ce soit à partir d'eux que se structure l'Eglise. Le drame de la division chrétienne, c'est que ces moyens et ces fruits de la grâce, au lieu de rester des conducteurs vers le Christ ou ses témoins, deviennent ce qu'il faut bien appeler des idoles. Ce n'est pas la Bible qui est au centre de l'Eglise, ni les sacrements, ni le ministère, ni le prochain; ce n'est ni la foi, ni la conversion, ni les exploits des saints : c'est Jésus-Christ. Il ne s'agit pas du tout de négliger l'un ou l'autre de ces moyens ou de ces fruits de la grâce : il s'agit de leur refuser le droit de se mettre en compétition pour briguer la place qui revient au Christ seul, il s'agit de les

empêcher de croire que le Christ est mort, évanoui ou démissionnaire, et que sa succession est ouverte. Le rôle de la prédication d'édification, c'est de rappeler aux autres et à elle-même cette modestie, dont l'absence altère l'Eglise et la divise. L'unité de l'Eglise est fondée et absolument commandée par l'unicité du Christ. Si, en tant que confession réformée, nous exigions du mouvement œcuménique qu'il prenne davantage au sérieux le rôle de la prédication dans l'édification de l'Eglise, nous ne proposerions donc pas un prétendant supplémentaire pour occuper le trône de l'Eglise, nous proposerions au contraire un moyen efficace pour mieux faire respecter la seigneurie du Christ.

2. On objectera peut-être que si la prédication d'édification n'est pas l'aîné des soucis œcuméniques, c'est qu'elle est pratiquée dans toutes les confessions et que sa nécessité n'est contestée nulle part, même si l'on diverge, d'une confession à l'autre, sur la place qu'on lui réserve dans la vie de l'Eglise. Admettons cette objection. Si nous revendiquions sur ce point précis une attention plus sérieuse et plus soutenue de la part des autres Eglises, ce ne devrait donc pas être pour écarter ou minimiser d'autres problèmes urgents, ce serait au contraire dans l'espoir de mieux équilibrer certains grands débats œcuméniques. Deux d'entre eux au moins auraient, je crois, tout avantage — aussi bien pour les autres confessions que pour la nôtre — à tenir compte des arguments que fournirait l'homilétique : celui de la nature de l'unité de l'Eglise et celui du ministère et de la succession apostolique.

a) Si les confessions dites protestantes se méfient de celles dites catholiques, c'est qu'elles ont le pressentiment qu'à leur donner raison, elles sacrifieraient la diversité normale et nécessaire de l'Eglise. Si, de l'autre côté, les confessions dites catholiques se méfient de celles qu'on dit protestantes, c'est qu'elles ont le pressentiment qu'à les approuver, elles compromettraient l'unicité essentielle de l'Eglise. Les premières craignent une uniformité centralisatrice qui fausserait l'Eglise, les autres craignent une multiplicité sectaire qui fausserait tout autant l'Eglise. D'où la tension œcuménique sur la nature de l'unité chrétienne. Il faut que cette tension soit respectée et maintenue, mais il faudrait qu'elle puisse l'être à l'intérieur d'une seule Eglise. Nous avons déjà trouvé un problème tout à fait parallèle en parlant de la tension entre l'exégèse et le credo : il faut, en traduisant et en actualisant l'Evangile, que chaque témoignage scripturaire puisse s'exprimer selon son caractère spécifique; mais il faut aussi que chacun de ces témoignages canoniques s'intègre dans l'unité de la confession et de l'adoration de Jésus-Christ. La prédication d'édification, chargée aussi bien de faire droit à la diversité des témoignages scripturaires qu'à l'unité de la Parole de Dieu, pourrait donc proposer à l'œcuménisme une solution valable de la question qui nous occupe. Cette solution affirmerait d'une part, avec sérieux, la diversité permise des réponses humaines au message de l'Evangile; mais d'autre part, avec autant de sérieux, elle affirmerait que cette diversité n'est possible qu'à l'intérieur de certaines limites reconnues et admises par tous. Ce qui limite la diversité des témoignages canoniques, c'est leur référence à la Parole de Dieu incarnée en Jésus-Christ : c'est cette référence qui fonde leur canonicité. De même, ce qui limiterait la diversité des réponses humaines à



l'Evangile, et donc des Eglises, ce serait qu'en toutes on reconnaîtrait les marques de l'Eglise : non pas nécessairement les mêmes traditions, mais le même canon des traditions; ni nécessairement les mêmes dogmatiques, mais les mêmes dogmes; ni nécessairement les mêmes liturgies, mais les mêmes sacrements; ni nécessairement les mêmes organisations, mais les mêmes ministères; ni nécessairement les mêmes disciplines, mais la même morale. Au regard du Nouveau Testament, je ne pense pas que cela justifierait la perduration de différentes confessions; cela garantirait en revanche la liberté et l'authenticité de différentes chrétientés, qui correspondraient à ce que la Bible nomme des « nations », et qui alors pourraient consacrer au Seigneur unique la richesse de ces nations. S'il y a, du point de vue biblique, scandale à trouver dans une même nation — où il y a unité de culture et de langue — des Eglises différentes, il n'y aurait aucun scandale à savoir que l'Eglise d'Angleterre est différente de celle de Suisse, ou à ne pouvoir confondre celle d'Italie ou de Suède avec celle de Chine. En comparant, dans le récit des Actes, le conflit des hellénistes de Jérusalem et celui des judaïstes d'Antioche, on s'aperçoit que ce n'est même pas la race (et encore moins le caractère, la psychologie individuelle, l'éducation, ou la position sociale), mais seulement la langue, et donc la culture, qui permet des divisions chrétiennes qui ne rompent pas l'unité de l'Eglise.

b) Le problème du ministère et de sa légitimation catholique est sans contredit de tous ceux que doit résoudre l'œcuménisme, le plus urgent et le plus difficile. L'examiner à partir du ministère homilétique ne le résoudrait pas par enchantement, loin de là. Mais pareille démarche permettrait sans doute de décrisper le débat, et de muer peut-être en un dialogue de pénitents ce qui risque de rester un dialogue de sourds.

Nous avons vu que c'est Jésus-Christ lui-même qui confie à certains hommes le miracle de la prédication. C'est dire que le ministère est, dans son essence, de droit divin : il n'est pas inventé par l'Eglise pour faciliter son organisation ou améliorer son rendement, il est donné à l'Eglise pour qu'elle soit ce qu'elle est, le peuple eschatologique que Jésus-Christ rassemble et édifie; s'il relève du *bene esse* de l'Eglise, il est d'abord élément de l'*esse* de l'Eglise. Tous les protestantismes du monde ne sauraient contredire ici sans contredire l'Ecriture (et sans contredire aussi les réformateurs). En forçant un peu, on peut même dire que Jésus n'a pas institué la prédication de l'Evangile et les sacrements : il a institué le ministère de la Parole et des sacrements de cette Parole; plus concrètement encore : il a choisi des hommes auxquels il a donné l'ordre de prêcher, de baptiser et de célébrer la cène. Si vraiment nous réformés prenions au sérieux la prédication, nous n'hésiterions plus à placer le ministère, avec les confessions dites catholiques, au niveau de l'*être* de l'Eglise, et un pas énorme serait franchi du côté de l'unité.

L'histoire enseigne que l'on s'est mis à parler, dans l'Eglise, de succession apostolique non à propos de l'administration des sacrements, mais à propos de l'édification de l'Eglise par le ministère de la Parole : le critère de la succession apostolique (succession qu'on n'a jamais mise en question et qui allait de soi puisque le temps sépare vraiment les deux venues du Christ), c'était la fidélité au témoignage apostolique, l'obéissante transmission de la

tradition des apôtres. Si, d'une manière critique depuis la Réforme, le problème de la succession apostolique est devenu dramatique, ce n'est pas parce qu'elle prétend sauvegarder le caractère historique de la vie de l'Eglise, rattacher l'Eglise au déroulement du temps, et souligner ainsi, indirectement, le caractère historique aussi bien de l'incarnation que de la parousie : c'est parce que ceux qui se prétendaient dans cette succession ne transmettaient plus d'une manière simple et fidèle le témoignage apostolique, et parce que, dans l'ensemble, ils n'ont voulu ni le reconnaître ni s'en repentir. Certes, le problème s'est très vite alourdi de part et d'autre, d'éléments multiples dont ceux qui pèsent le plus aujourd'hui sont ceux à qui la valeur proprement théologique fait le plus défaut; mais, dans son essence, le problème était ce que nous venons de voir. Si nous, réformés, renoncions à le fuir une fois de plus et osions l'aborder de front, mais dans la perspective homilétique, il y a bien des chances pour que le débat devienne fructueux. D'une part, nous apprendrions à nous désengluer de l'illuminisme qui se méfie du terme même de succession parce qu'il se méfie du caractère historique de la grâce, de sa pesanteur; d'autre part et surtout il serait possible de sortir le problème de la succession apostolique des marais où il s'enfonce en s'entêtant à vouloir être avant tout un aspect de la doctrine des sacrements et de leur validité. Je sais bien que recentrer un problème n'est pas le résoudre encore, et pour celui-ci, il faudra encore beaucoup de patience, d'imagination, d'érudition, de prière, d'espoir et peut-être surtout de volonté pour y parvenir; mais si notre Eglise, au lieu de toujours reculer devant le problème, intervenait dans le débat, en requérant *primo* que la question de la légitimation du ministère s'étende aussi au ministère de la Parole prêchée, et *secundo*, que la succession apostolique ait par conséquent aussi pour critère la fidélité dans la traduction et l'actualisation du témoignage apostolique, ce problème N° 1 de l'œcuménisme cesserait d'être notre bête noire, et nous pourrions nous vouer de bon cœur à lui trouver une solution valable, au lieu de toujours chercher des alibis pour n'avoir pas à le résoudre.

D'autres problèmes œcuméniques encore auraient tout à gagner à ne pas mépriser l'homilétique, mais au contraire à reconnaître la place cardinale de la prédication dans la vie de l'Eglise : celui du culte et des sacrements exposé dans notre troisième sujet; celui de la tradition, car il y a un parallélisme certain entre texte et homélie d'une part, canon et tradition de l'autre; celui même de la mariologie, car quel meilleur exemple aurions-nous, prédicateurs de Jésus-Christ, que celle qui, dans la misère de son humanité, a accueilli la Parole, l'a portée en elle pour la donner au monde. Mais ce que nous avons vu suffit à montrer que tant que nous n'apporterons pas, dans la confrontation œcuménique, nos certitudes, notre expérience et notre joie *homilétiques*, nous serons infidèles à notre vocation confessionnelle spécifique. Toute la démarche œcuménique s'en ressentira, soit en s'attardant à de faux problèmes, soit en se crispant sur de vrais problèmes que notre silence gauchit. Les orthodoxes, les vieux-catholiques, les anglicans à notre droite, les méthodistes, les congrégationalistes, les baptistes à notre gauche apportent, à l'œcuménisme, leurs vraies préoccupations confessionnelles et leur force : à droite les problèmes de *faith and order*, à gauche ceux

de *life and work*. Avec les luthériens, nos compagnons d'infortune œcuménique, nous ripostons sur la droite et sur la gauche, par ce qui fait notre faiblesse. Cet indéniable malaise œcuménique durera tant que nous n'oserons pas exiger, aussi bien de la droite que de la gauche, le respect de ce qui fait notre force : le sens du caractère miraculeux, de l'événement eschatologique de la prédication. Nous oublions beaucoup trop, sans doute parce que nous ne la prenons pas assez au sérieux, que la fidèle prédication de la Parole de Dieu est une enseigne de l'Eglise au même titre que la légitime administration des sacrements et l'amour fraternel.

3. Essayons, en troisième lieu, de comprendre pourquoi, dans l'œcuménisme, la prédication missionnaire joue un rôle tellement plus important que la prédication d'édification. Qu'une chose soit bien entendue : il ne s'agit pas du tout de contester la place que l'évangélisation du monde païen ou déchristianisé joue dans les discussions et dans les réalisations œcuméniques, il s'agit au contraire de s'en réjouir. En revanche, dès qu'il n'est plus question d'apporter au monde l'espoir de l'Evangile, mais de faire retentir cet Evangile dans l'Eglise, on cesse de rencontrer de l'intérêt : il faut bien le dire, l'œcuménisme méprise un peu la prédication; ce travail, humble et grand, qui consiste à faire vivre le peuple de Dieu de la Parole de son Seigneur, à l'édifier, à le conduire, à le mettre en garde, à l'encourager, à l'aguerrir par la prédication, est moins attrayant que la joie liturgique ou l'aventure de l'entraide œcuménique. Ici, on a l'impression qu'il se passe quelque chose, impression que la prédication donne moins ou ne donne pas. Faut-il qu'on ait mal prêché, qu'on ait ravalé cette grâce au niveau du bla-bla-bla pour qu'on l'aime si peu ! Mais il se pourrait aussi que le mépris de la prédication ne soit qu'une façon de masquer la peur qu'elle inspire. Si, apparemment, on aime tellement mieux que la Parole de Dieu retentisse dans le monde que dans l'Eglise, c'est qu'on se rend compte des bouleversements qu'elle pourrait y provoquer, des fausses mais chères traditions qu'elle pourrait renverser, des fallacieuses sécurités qu'elle pourrait miner, des pieuses paresses qu'elle pourrait secouer, des orgueilleux entêtements qu'elle pourrait démasquer. Si l'on permettait à la prédication de la Parole de Dieu de se promener librement dans l'Eglise, elle pourrait pousser l'impertinence jusqu'à nous demander de justifier la manière dont nous tenons la maison de Dieu. Voilà pourquoi on aime tellement mieux la voir se promener librement dans le monde, moins peut-être pour apporter la foi à ceux qui sont fatigués et chargés que pour dénoncer ses iniquités; voilà pourquoi, dans l'Eglise, on a tellement envie de la castrer ou de l'enfermer dans la cage rigide d'une année liturgique qui occupe par avance, pour éviter des surprises, le nombre le plus grand possible de dimanches; voilà pourquoi on n'a pas, pour ceux qui l'administrent, les mêmes exigences disciplinaires que pour ceux qui célèbrent les sacrements; voilà pourquoi enfin nos Eglises réformées sont au fond assez soulagées qu'on ne les écoute pas trop quand elles parlent d'elle. Car la prédication de la Parole de Dieu pourrait faire passer du stade de la discussion à celui de l'action, elle pourrait transformer les lamentations sur la division chrétienne en repentance pour la division chrétienne, elle pourrait amener à des renoncements et à des renaissances

qui rendraient ridicules les oppositions confessionnelles, elle pourrait dicter à l'Eglise une démarche fidèle, nous débusquer de nos pauvres alibis, et nous obliger, enfin, à faire ce que Dieu attend de nous : elle pourrait réformer l'Eglise.

C'est là la raison principale pour laquelle, en tant que réformés et au risque d'être atteints nous-mêmes les premiers, nous devons demander à l'œcuménisme de tenir compte, sérieusement, de la prédication de la Parole de Dieu.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

L'ÉGLISE CHEZ SAINT IGNACE D'ANTIOCHE[1]

INTRODUCTION

Dans sa contribution à une confrontation œcuménique : *Le Corps du Christ vivant*, le Père Georgij Florovskij écrit sur la pensée de l'Eglise chez les Pères : « Les pères anciens ne se sont pas beaucoup souciés de la précision de formules, justement parce que la réalité triomphante de la Sainte Eglise de Dieu s'offrait à leur vision spirituelle avec une clarté conquérante. [2] »

Il semble que cette position est le seul point de départ possible pour décrire l'Eglise chez saint Ignace d'Antioche. Pour celui qui cherche des définitions et des formules théologiques ou juridiques sur l'Eglise, les lettres d'Ignace restent fermées. Mais celui qui essaie de pénétrer dans sa « vision spirituelle » de l'Eglise, rencontre cette vision dans toutes les lettres, parce qu'elle est une réalité vivante, que l'écrivain a devant les yeux à chaque page.

L'Eglise est essentiellement une réalité spirituelle, qui ne peut être perçue que par les yeux de la foi. Déjà dans les introductions des lettres [3], cette perspective spirituelle apparaît. Quand il parle des ministères, Ignace indique constamment leur arrière-fond spirituel. En chaque exhortation aux Eglises cette vision de la foi est cachée. A beaucoup d'endroits elle se découvre. Quelques exemples pourront déjà ici éclairer cette attitude spirituelle de l'écrivain.

« ... je vous félicite de lui (l'évêque) être si profondément unis, comme l'Eglise l'est à Jésus-Christ, et Jésus-Christ au Père... [4] »

[1] Ce travail a été presque intégralement présenté et discuté dans le « Nieuw-Testamentisch Werkgezelschap » de la Faculté théologique de Leyde (Hollande).

[2] *Le Corps du Christ vivant, La Sainte Eglise Universelle*, Neuchâtel 1948.

[3] Les lettres aux Ephésiens, Magnésiens, Tralliens, Romains, Philadelphiens, Smyrniotes et à Polycarpe forment la matière de cet exposé.

[4] Eph. 5. 1. La plupart des citations sont faites d'après la traduction de P. Th. Camelot O.P., série Sources chrétiennes, N° 10.

« Souvenez-vous de moi, comme Jésus-Christ [se souvient] de vous. [1] »

« Porte [avec patience] tous [les frères] comme le Seigneur te porte toi-même... [2] »

Parce que l'Eglise est une réalité de la foi, elle ne peut être décrite que d'une manière contemplative, elle ne peut pas être définie, et c'est pourquoi saint Ignace a souvent recours à des images, qui font mieux ressortir l'essence de l'Eglise, que des formules exactes.

« Tous, accourez pour vous réunir comme en un seul temple de Dieu, comme autour d'un seul autel... [3] »

L'Eglise est une « plantation du Père » [4], ses membres sont des « rameaux de la croix » [5], ils forment un chœur [6], ils portent « par Jésus-Christ l'empreinte de Dieu le Père » [7].

Ignace ouvre aussi à d'autres cette contemplation de la réalité spirituelle derrière celle qui est visible.

« ... que personne ne regarde son prochain selon la chair, mais aimez-vous toujours les uns les autres en Jésus-Christ. [8] »

« Demande les choses invisibles, qu'elles te soient révélées... [9] »

Au début de la lettre à Polycarpe, Ignace écrit :

« Aie souci de l'unité. Rien n'est meilleur qu'elle. [10] »

La valeur que, dans son instruction au jeune évêque, Ignace attribue à l'unité, nous permet de prendre cette pensée de l'unité comme point de départ et de grouper autour d'elle les premières données sur la vision de l'Eglise chez saint Ignace.

Dans les citations, où se trouve la conception de l'unité [11], nous voyons que cette pensée n'est ni uniquement une notion d'organisation pratique [12], ni non plus une conception purement mystique [13] et contemplative [14], mais qu'elle est fondée dans un réalisme mystique, qui voit aussi bien l'amour pratique des membres de la communauté, que leur unité par le Christ avec

[1] Eph. 21. 1.
[2] Pol. 1. 2.
[3] Magn. 7. 2.
[4] Phil. 3. 1.
[5] Magn. 11. 2.
[6] Rom. 2. 2 et autres.
[7] Magn. 5. 2.
[8] Magn. 6. 2.
[9] Pol. 2. 2.
[10] Pol. 1. 2, voir aussi Eph. 4. 1.
[11] Par ex. Magn. 6. 2; 13. 2; Phil. 7. 2.
[12] C. C. RICHARDSON dans son article « The Church of Ignatius of Antioch », part de la conception : « The temper of men like Ignatius was much more that of the administrator than the speculative theologian », *The Journal of Religion*, vol. XVII, 1937.
[13] Le mot mystique est pris dans le sens que lui donne Schweitzer : « Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht und sich selber, noch in dem Irdischen und Zeitlichen stehend, als zum Ueberirdischen und Ewigen eingegangen erlebt » (A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930).
[14] Ainsi par ex. SCHILLING, qui découvre chez Ignace « a platonic idea : the idea of the church », *The mysticism of Ignatius of Antioch*, Philadelphie 1932, p. 29.

le Père. C'est pourquoi je crois qu'il n'est pas permis de séparer le côté théorique (θεωρία = contemplation !) et pratique de l'Eglise. Chaque exhortation pratique est nourrie par la contemplation de la réalité divine. Chaque vision des vérités de la foi trouve son expression dans la vie chrétienne active de la communauté.

Mais Ignace part de la situation concrète des Eglises, et des exhortations pratiques qu'il leur adresse. De là découle la contemplation de la vie divine, dans laquelle il veut introduire les lecteurs.

Pour ne pas forcer ses lettres dans un schéma théologique ou ecclésiologique, il est préférable de se tenir à cet ordre, de partir des exhortations les plus fréquentes pour garder l'unité : celles qui exhortent à la prière, à la foi et l'amour, à l'unité avec ceux qui dirigent, à la célébration de l'eucharistie. Seulement après, il sera possible de décrire la vision de l'Eglise qu'Ignace indique tant de fois.

Exhortations aux Eglises

La prière

« ... En priant Dieu j'ai obtenu de voir vos saints visages... [1] »

L'Eglise est une communauté invisible, mais Ignace, dans son isolement, y a très réellement part (ἰδεῖν, voir) par la prière.

Aussi Ignace regarde toujours l'unité dans la prière comme essentielle [2]. Les Eglises doivent prier les unes pour les autres [3]. Ignace lui-même se remet souvent à leur intercession [4]. Elles doivent prier pour tous les hommes [5]. La prière est une prière de toute l'Eglise (πάσης τῆς ἐκκλησίας) ensemble avec son évêque. Dans cette unité elle a une grande force [6]. Une marque des hérétiques est qu'ils s'abstiennent de cette prière commune [7].

La prière n'est pas seulement intercession, elle est aussi action de grâces et louange. Si l'Eglise se réunit souvent pour cette prière, la force destructive de Satan est brisée [8]. Quand Ignace reçoit des nouvelles, il loue Dieu à cause des Eglises [9]. Celles-ci rendent grâces les unes pour les autres [10]. La simple unanimité et l'amour réciproque dans l'Eglise sont un chant de louange au Christ et par lui à Dieu le Père [11].

La prière est un lien au sein de l'Eglise, elle lie les Eglises entre elles, les ouvre à la vie divine et, par cette connection vitale de l'unité de l'Eglise avec sa vie de prière, le but final de son unité est la louange de Dieu.

[1] Rom. 1. 1, voir aussi Magn. 6. 1.
[2] Magn. 7. 1; Trall. 12. 2.
[3] Magn. 14; Trall. 13. 1; Rom. 9. 1; 10. 1; Smyrn. 11. 1, 3.
[4] Magn. 1. 2; Trall. 12. 3; Rom. 3. 2; 4. 2; Phil. 5. 1; 8. 2; Smyrn. 11. 1.
[5] Eph. 10. 1; Smyrn. 4. 1.
[6] Eph. 5. 2.
[7] Smyrn. 7.
[8] Eph. 13. 1.
[9] Trall. 1. 2; Phil. 11. 1; voir aussi Pol. 1. 1.
[10] Smyrn. 10. 1.
[11] Eph. 4.

Foi et amour

La communion de l'Eglise avec Dieu et celle des fidèles entre eux se réalisent par la foi et l'amour. Il est difficile de définir ces deux mots chez saint Ignace et de les délimiter l'un par rapport à l'autre. Ceci n'est d'ailleurs pas nécessaire. Le plus souvent, Ignace les juxtapose. Ensemble, liés étroitement [1], ils embrassent toute la plénitude de la vie en Christ [2]. Les passages les plus importants où figurent « foi » et « amour », mis ensemble, donnent une image de la richesse que couvrent ces deux mots.

Rien n'est plus important dans l'Eglise que la foi et l'amour [3]. La foi en Christ est le début, le principe (ἀρχὴ) de la vie, l'amour est la fin, le but (τέλος) [4]. L'amour suit immédiatement et naturellement, quand les chrétiens se regardent dans la foi au Christ [5]. La foi et l'amour gardent l'Eglise de l'erreur et de la haine [6]. Ils conduisent à Dieu [7]. Les membres de l'Eglise doivent s'aimer avec un cœur sans partage [8]. Ils ont reçu la foi par la résurrection du Christ [9]. Elle est étroitement liée à sa croix [10]. Par la foi en sa mort, les chrétiens doivent échapper à la mort [11]. Cette foi lie l'Eglise si réellement avec le Christ que les membres sont pour ainsi dire « cloués de chair et d'esprit à la croix de Jésus-Christ » et affermis dans l'amour par son sang [12]. Et même la foi *est* la chair du Seigneur [13]. De même Ignace est conscient que son amour débordant pour l'Eglise *est* l'amour du Christ [14]. Ailleurs il écrit que la foi et l'amour unis *sont* Dieu (Τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν) [15].

Nous n'avons pas le droit d'affaiblir la signification de cet ἐστιν (est) [16]. La foi qui vit dans l'Eglise *est* la chair du Seigneur. La foi et l'amour *sont* Dieu. Pour Ignace il existe une identité profonde entre la foi de l'Eglise et

[1] Magn. 5. 2; Phil. 9. 2; Smyrn. 13.
[2] Magn. 13. 1.
[3] Smyrn. 6. 1.
[4] Eph. 14. 1.
[5] Magn. 6. 1, 2.
[6] Eph. 14. 2.
[7] Eph. 9. 2.
[8] Trall. 13.
[9] Magn. 9. 1.
[10] Phil. 8. 2.
[11] Trall. 2. 1.
[12] Smyrn. 1. 1.
[13] Trall. 8. 1.
[14] Phil. 5. 1.
[15] Eph. 14. 1.
[16] Lightfoot n'accepte pas cet ἐστιν et interprète Trall. 8. 1 : « Faith is the flesh, the substance of the Christian life »; LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, Part II, vol. II, p. 171. Dans Eph. 14, il considère les mots θεός ἐστιν comme une interpolation. Part II, vol. II, p. 68.

Théo Preiss appelle Eph. 14. 1 une « phrase singulière » et conclut entre autres de ce passage que Dieu, chez Ignace, n'est « plus seulement un être personnel, mais une sorte de substance divine... ». THÉO PREISS, « Imitation et unité chez Ignace d'Antioche », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, tome XVIII, 1938, p. 228.

le Christ ou Dieu le Père, qui ne peut pas être exprimée mieux que par le simple mot ἔστιν [1].

Non seulement les chrétiens sur terre, mais aussi le monde céleste ont part à cette réalité de la foi [2].

Ainsi la foi et l'amour ensemble donnent à l'Eglise la plénitude de la communion les uns avec les autres, avec la mort et la vie du Christ, avec les esprits célestes et avec Dieu le Père.

Unité avec les dirigeants

Les exhortations à se soumettre aux dirigeants de l'Eglise, et surtout à l'évêque, sont les plus nombreuses dans les lettres d'Ignace.

Par la soumission à l'évêque et aux anciens, l'Eglise est sanctifiée [3]. Sans cette communion elle ne peut pas être édifiée dans l'unité [4]. Elle ne peut même pas être appelée Eglise [5]. Les membres doivent comme des brebis suivre le berger [6].

Plus encore qu'ailleurs, ces exhortations montrent combien Ignace contemple la réalité spirituelle dans celle qui est visible. Dans l'évêque (et les anciens) il voit toute la communauté dans son unité spirituelle. (Qu'on note dans les citations suivantes les verbes qui ont la signification « voir ».) Aux Magnésiens, Ignace écrit :

« ... j'ai été jugé digne de vous voir par Damas, votre évêque, digne de Dieu... [7] »

Ailleurs, dans la même lettre : dans les ministres « ... j'ai dans la foi vu et aimé toute votre communauté » [8].

L'évêque des Tralliens lui a rendu visite à Smyrne et s'est réjoui avec lui, « ... en sorte que je puis contempler en lui toute votre communauté » [9].

Mais surtout Ignace voit dans l'évêque le Seigneur lui-même.

« ... il est clair que nous devons regarder l'évêque comme le Seigneur lui-même. [10] »

Derrière « l'évêque visible » il voit « l'évêque invisible » [11]. L'évêque tient la place de Dieu dans l'Eglise, les anciens ont celle des apôtres [12]. C'est pourquoi Ignace exhorte dans toutes ses lettres, comme il l'a fait oralement avec

[1] Le mot ἔστιν exclut aussi l'idée de Torrance, que l'amour chez Ignace est un des « helpful and necessary means in the effort to attain to God », Torrance, *The doctrine of grace in the apostolic Fathers*, Londres 1948, p. 67-70. L'amour n'est pas un moyen d'atteindre un but éloigné, mais dans l'amour la communion avec Dieu est donnée directement.

[2] Smyrn. 6. 1.

[3] Eph. 2. 2.

[4] Magn. 4; Trall. 7. 2.

[5] Trall. 3. 1.

[6] Phil. 2. 1.

[7] Magn. 2.

[8] Magn. 6. 1.

[9] Trall. 1. 1; comparer aussi Eph. 1. 3.

[10] Eph. 6. 1.

[11] Magn. 3. 2.

[12] Magn. 6. 1; Trall. 3. 1; voir aussi Phil. 1. 1.

grande insistance [1], à garder l'unité avec l'évêque, à ne rien faire sans lui [2]. Dans cette unité l'Eglise devient un chœur qui, en harmonie, par Jésus-Christ, chante un chant de louange à Dieu le Père [3].

Surtout Ignace contemple dans cette unité avec l'évêque l'unité de l'Eglise avec Jésus-Christ et — la source profonde de celle-ci — l'unité du Christ avec le Père. Les Ephésiens sont « ... unis à l'évêque, comme l'Eglise l'est à Jésus-Christ, et Jésus-Christ au Père » [4].

A l'Eglise de Smyrne, Ignace écrit :

« Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique. [5] »

Le contenu qu'a pour Ignace le mot « Eglise » dans ces deux derniers passages ne peut être recherché que dans le chapitre suivant. Ignace dirige les yeux des Eglises vers une autre réalité de l'Eglise que celle qui leur est visible. Finalement il leur montre l'unité du Christ avec le Père.

« De même donc que le Seigneur n'a rien fait, ni par lui-même, ni par ses apôtres, sans son Père, lui étant uni, ainsi vous non plus, ne faites rien sans l'évêque et les presbytres... [6] »

« Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suit son Père... [7] »

« Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres, comme le Christ selon la chair fut soumis au Père, et les apôtres au Christ et au Père et à l'Esprit, afin que l'union soit à la fois charnelle et spirituelle. [8] »

Les mots « et les uns aux autres » dans cette dernière citation prouvent que chez Ignace il n'est pas question d'une conception hiérarchique mécanique. Dans la communauté vivante, les membres doivent autant être soumis les uns aux autres qu'à ceux qui les dirigent [9]. Les derniers mots « ... afin que l'union soit à la fois charnelle et spirituelle » peuvent être mis à côté de ceux de la lettre à Polycarpe :

« Tu es charnel et spirituel pour traiter avec douceur ce qui apparaît à tes yeux; quant aux choses invisibles, demande qu'elles te soient révélées... [10] »

En tant que « charnel », Polycarpe agit dans l'Eglise visible qui l'entoure, en tant que « spirituel », il a part aux « choses invisibles ». Ainsi dans notre passage, l'Eglise garde, par une union charnelle et spirituelle [11], la communion des membres entre eux et l'unité avec la réalité invisible, divine, comme Jésus-Christ lui-même, après sa résurrection, prenait, en tant que « charnel »,

[1] Phil. 7. 1.
[2] Magn. 6. 2; Trall. 2. 1; 7. 1; Pol. 6. 1.
[3] Eph. 4.
[4] Eph. 5. 1.
[5] Smyrn. 8. 2. La première fois dans l'histoire qu'on trouve le terme : Eglise catholique.
[6] Magn. 7. 1.
[7] Smyrn. 8. 1.
[8] Magn. 13. 2.
[9] Ces mots καὶ ἀλλήλοις sont aussi contraires à l'idée de Chr. Maurer, qui trouve que ὑποτάσσεσθαι, chez Ignace, a une signification uniquement cultuelle. *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, Zurich 1949, p. 69.
[10] Pol. 2. 2.
[11] Voir Magn. 1. 2; Trall., introduction; Rom. intr.

un repas commun avec ses disciples, tandis que « spirituellement » il était uni avec le Père [1].

L'unité de l'Eglise est donc une réalité spirituelle qui s'exprime dans la soumission à l'évêque (et des uns aux autres), mais qui a sa source dans l'unité de l'Eglise avec Jésus-Christ et du Christ avec le Père [2].

Eucharistie

Les passages sur l'Eucharistie ne sont pas les plus nombreux, mais ils nous introduisent au centre de la vie de l'Eglise.

L'unité créée par la vie eucharistique est liée étroitement à l'obéissance à l'évêque. C'est seulement sous sa direction que l'Eucharistie est « βεβαία » (certaine, fidèle, garantie) [3]. L'unité de l'Eglise autour de l'Eucharistie résulte du fait que la chair et le sang du Seigneur sont un [4]. Les hérétiques s'abstiennent de l'Eucharistie, parce qu'ils ne croient pas qu'elle est la chair du Seigneur, la même qui a souffert et qui est ressuscitée [5]. Cette dernière pensée montre combien la mort et la vie sur terre du Christ forment une unité avec la vie eucharistique de l'Eglise. Ce lien est très nettement visible dans la lettre aux Romains :

« ... c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux son sang, qui est l'amour incorruptible. [6] »

Cette phrase garde en elle une grande richesse de pensée. Pour mettre l'accent sur l'unité du pain de Dieu avec la chair de Jésus-Christ, il est ajouté : « de la race de David », c'est-à-dire Jésus-Christ, vrai homme, comme il était sur terre [7]. Ces mots expriment le désir d'Ignace d'avoir part à la vie éternelle. Pour décrire cette vie désirée, vers laquelle il se dirige comme martyr, il ne peut s'exprimer mieux que par des termes de l'Eucharistie. C'est là qu'il voit la réalisation la plus adéquate de la vie céleste.

L'Eglise doit souvent se rassembler, « rompant un même pain qui est remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ pour toujours » [8].

Le pain et le vin sont le centre de l'unité de l'Eglise. Ils en lient les membres avec la vie terrestre de Jésus, et les unissent à lui pour l'éternité.

[1] Smyrn. 3. 3.

[2] Les auteurs protestants n'ont souvent pas été ouverts à cette signification spirituelle de l'épiscopat, qui est beaucoup plus qu'une nécessité pratique. THÉO PREISS, *op. cit.*, reproche par exemple à Ignace « la confusion pure et simple d'un mode d'organisation extérieure avec un système divin ».

[3] Smyrn. 8. 1. La traduction « légitime » de P. Th. Camelot paraît trop inspirée par une conception juridique.

[4] Phil. 4.

[5] Smyrn. 7. 1, comparer 5. 2.

[6] Rom. 7. 3.

[7] Des mots comme « de la race de David », qui accentuent si nettement le lien avec la vie terrestre de Jésus, empêchent à mon avis la conception, qui se trouve entre autres chez Chr. Maurer, que le Christ, comme personne historique, « durch die Elemente (de l'Eucharistie) verdeckt wird ». CHR. MAURER, *op. cit.*, p. 97.

[8] Eph. 20. 2.

La vision spirituelle

Quelle est la vision de l'Eglise qu'Ignace avait constamment en vue au cours de ces exhortations ?

Pour trouver cette perspective, je ne veux pas partir de la question : quelle influence Ignace a-t-il subie de la part de saint Paul, de saint Jean, ou de son entourage gnostique ? La lecture des lettres fait tellement sentir une unité de conception qu'Ignace est presque nécessairement appauvri, si nous partons du problème : dans quelle mesure dépend-il ou diffère-t-il de tel ou tel autre. ou groupe d'autres [1] ? Il est possible d'acquérir par les lettres elles-mêmes une image de la réalité de l'Eglise que saint Ignace voit derrière l'Eglise visible, même si cette vision ne perce qu'ici et là dans de courtes paroles.

On reçoit nettement l'impression par les lettres que cette vision de l'Eglise accompagne tout naturellement les exhortations. C'est pourquoi quelques mots suffisent souvent à Ignace pour montrer cette perspective.

Quelle est cette Eglise ? Elle est l'Eglise universelle, sur terre, qui, dans la dispersion où vivent les Eglises, n'est visible qu'aux yeux de la foi : ἡ καθολικὴ ἐκκλησία [2]. Seulement avec le regard de la foi le conglomérat d'Eglises chrétiennes, encore entièrement séparées entre elles, peut être compris dans son unité en Christ [3].

Le Christ est l'évêque de cette Eglise catholique. Cette foi devient particulièrement concrète dans l'Eglise de Syrie, où l'évêque terrestre manque. « Seul Jésus-Christ sera son évêque... [4] »

Ailleurs Dieu le Père est appelé « l'évêque de tous » [5]. Là encore les frontières de l'Eglise locale sont ouvertes vers le « tous » de l'Eglise. Dans Smyrniotes 1. 2, Ignace prend l'image de la bannière d'Esaïe 5. 26, que le Christ, par sa résurrection, a dressée « pour tous les siècles » devant tous, juifs et chrétiens, « dans l'unique corps de son Eglise ».

Mais ce « tous », où toutes les nations et tous les temps sont compris, n'est pas encore la dernière, la plus grande plénitude que la communauté reçoit par son incorporation dans l'Eglise.

[1] Même dans l'étude fondamentale de Chr. Maurer, cet appauvrissement apparaît par ex. quand Maurer en arrive à la conclusion : « So ist an die Stelle des glaubenden Gehorsams, welcher bei Johannes ein entscheidendes Element der Einheit ist, bei Ignatius die kultische Einheit getreten. » Chr. Maurer, *op. cit.*, p. 71.

Schlier donne beaucoup de parallèles intéressants entre Ignace et la littérature gnostique, par ex. pour les termes ἐκλελεγμένη et πεφωτισμένη, mais il se borne à constater la parenté de terminologie, sans rechercher davantage la signification des termes chez Ignace. Heinrich Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929, p. 85 et 86. Longuement il traite de la signification de ἕνωσις dans la gnostique, p. 97 à 110, sans pourtant se demander suffisamment dans quelle mesure Ignace fait un usage propre de cette pensée.

[2] Cf. Lightfoot, *op. cit.*, part II, vol. II, p. 310-311, sous Smyrn. 8. 2.

[3] Voir Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, p. 438, et Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 169-173.

[4] Rom. 9. 1.

[5] Magn. 3. 1.

Une vie plus grande, celle dans la plénitude de Dieu, est décrite, surtout dans les introductions aux lettres. Le langage de ces introductions est massif. Elles contiennent des pensées trop grandes pour des paroles humaines, mais chacune met la communauté dans le cadre spirituel, invisible de l'Eglise,

« ... prédestinée avant les siècles à être en tout temps, pour une gloire qui ne passe pas... [1] »

Sur cette Eglise repose la plénitude de bénédiction et de grâce de Dieu le Père. C'est pourquoi Ignace s'adresse ainsi aux Eglises :

« ... à celle qui est bénie en grandeur dans la plénitude de Dieu le Père... [2] »

« ... à celle qui est bénie dans la grâce de Dieu le Père... [3] »

« ... à celle qui a reçu miséricorde dans la grandeur du Père très-haut. [4] »

Toute l'Eglise a part à cette grandeur, cette plénitude, cette grâce de Dieu, de sorte que ses membres sont « ... remplis inébranlablement de la grâce de Dieu... » [5].

« ... vous êtes pleins de Dieu... [6] », écrit Ignace aux Magnésiens.

Il n'y a pas lieu de caractériser ces mots comme des « extravagant phrases » [7]. En général nous voyons chez le mystique l'effort sérieux pour donner une expression adéquate à ce qui dépasse infiniment son mode d'expression. Chez saint Ignace aussi, il y a cette recherche sincère et difficile de formes pour parler fidèlement de la plénitude de Dieu qui est accordée à l'Eglise. (Et même si, dans cette recherche, il trouve des mots qui sont connus aux Eglises par le climat gnostique où elles vivent, ces mots ont une signification acquise par lui, vécue par lui.)

« ... tous ceux qui se repentiront et viendront à l'unité de l'Eglise, ceux-là aussi seront à Dieu, pour qu'ils soient vivants selon Jésus-Christ. [8] »

L'Eglise et tous ses membres sont la possession de Dieu et par là ils vivent en union avec la vie de Jésus-Christ.

Dans la souffrance du Seigneur est la source de l'unité de l'Eglise. L'Eglise est élue dans cette souffrance.

« ... inébranlablement unie et élue dans la passion véritable... [9] »

Dans cette souffrance, elle reçoit la paix.

« ... vivant en paix dans la chair et l'esprit, par la passion de Jésus-Christ... [10] »

La passion du Christ est aussi l'origine de sa joie.

« ... pleine d'une allégresse inaliénable dans la passion de notre Seigneur... [11] »

[1] Eph. Intr.
[2] Eph. Intr.
[3] Magn. Intr.
[4] Rom. Intr.
[5] Rom. Intr.
[6] Magn. 14.
[7] Richardson, art. cit., p. 432. Plus loin il écrit : « These opening sentences of his letters impress one more with their sound than their clearly defined meaning », p. 440. Preiss, art. cit., p. 233, écrit : « Quel contraste avec la sobriété de l'apôtre Paul. »
[8] Phil. 3. 2.
[9] Eph. Intr.
[10] Trall. Intr.
[11] Phil. Intr.

Dans la résurrection, elle a reçu la plénitude de la miséricorde divine [1].

La vision de l'Eglise chez les Pères est toujours liée étroitement avec la christologie. Avec les quelques dernières citations, nous sommes à la limite d'un grand domaine, celui de la christologie chez saint Ignace [2]. Il est évident que la pensée de l'Eglise chez saint Ignace est imprégnée de sa mystique du Christ. Souvent il emploie des images pour éclairer la relation intime du Christ avec son Eglise. Un exemple pourra suffire :

« Si le Seigneur a reçu une onction sur la tête, c'est afin d'exhaler, pour son Eglise, un parfum d'incorruptibilité. [3] »

Une image n'est pas donnée pour être analysée, mais pour être saisie de façon intuitive. L'image donnée ici, qui évoque l'onction de Jésus dans Jean 12, suggère combien l'Eglise est pénétrée de la vie éternelle que le Christ lui accorde.

Toujours nous voyons à la fois le lien de l'Eglise avec la vie de Jésus sur terre et son union avec le Seigneur céleste par son Esprit, « ... possédant cet Esprit inséparable qu'est Jésus-Christ » [4].

La vision de l'Eglise de saint Ignace est une vie. Elle a sa source dans la mystique, mais cette mystique n'a rien d'abstrait. Elle prend forme concrète dans la vie pratique de la communauté, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre. L'expérience de l'Eglise se communique à la communauté dans le pain et le vin de l'Eucharistie. Elle se réalise dans l'amour, dans l'obéissance à l'évêque et aux frères.

Cette vie pratique fait des chrétiens des membres incorporés à l'Eglise. Alors ils sont pénétrés de la vie de Jésus-Christ et remplis de la plénitude de Dieu.

Conclusion

Ignace a été l'objet de beaucoup de controverses.

Voit-il la vie en Christ comme saint Paul l'a vue, ou conduit-il sur un faux chemin de mystique d'unité ?

Continue-t-il la vision du christianisme primitif sur les ministères ? Mène-t-il vers l'épiscopat dans sa conception « romaine » ?

Ses pensées sur l'Eucharistie sont-elles bibliques, ou sont-elles le début d'un sacramentalisme magique ?

Questions complexes du point de vue historique et souvent mal posées.

En outre, les auteurs protestants se sont méfiés d'Ignace à cause d'interprétations catholiques, qui, elles, avaient trop facilement vu préfiguré, dans Ignace, tout le développement subséquent de l'Eglise catholique romaine. Peut-être une connaissance plus grande de l'Eglise orthodoxe pourrait-elle

[1] Phil. Intr.; Trall. Intr.
[2] M. Rackl, *Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien*, Freiburg 1914.
[3] Eph. 17. 1.
[4] Magn. 15.

ouvrir et les catholiques et les protestants à une compréhension approfondie de saint Ignace [1].

Quoi qu'il en soit, le présent article s'est tenu autant que possible hors de ces controverses, pour écouter saint Ignace lui-même; pour écouter sa pensée fraîche, originale et avec cela centrée sur la personne du Christ et l'Evangile. Le seul but de ce travail a été de comprendre saint Ignace. Un tel dessein ne mène pas à des conclusions ou des réfutations très précises. Il y a une certaine gratuité dans cette recherche. Le travail, ainsi conçu, ne peut pas non plus être définitif. Il est un pas fait, avec saint Ignace, vers la compréhension de l'Eglise, dans l'adoration.

KEETJE ROZEMOND,
Sœur de Grandchamp

L'ADORATION LITURGIQUE DANS L'ÉGLISE D'ORIENT

I

Cachée dans le mystère du cœur, la foi ne se montre pas; toutefois sans la trahir, il y a un acte qui révèle le mieux sa présence et sa vie — c'est l'adoration. Les formes habituelles de la prière viennent des soucis — « le chérubikon » [2] nous invite à déposer ceux-ci au seuil du Temple et à nous associer au chœur des anges dont le seul « souci » est de glorifier, chanter, adorer Dieu.



Adorer en latin vient de *ad orare* : s'adresser à quelqu'un, le prier. Le génie grec plus imagé en donne sa figure : προσκύνησις vient de πρός, devant, et de κυνέω, baiser, embrasser; devant l'objet d'adoration faire le mouvement de prosternation. C'est la figure parfaite de la religion — l'absolue dépendance de l'homme de sa Source.

« Quand les animaux rendent gloire, honneur et actions de grâces à celui qui est assis sur le trône, et qui vit aux siècles des siècles, les vingt-quatre vieillards se prosternent devant celui qui est assis sur le trône, et adorent celui qui vit aux siècles des siècles » (Ap. 4. 9).

« J'entendis aussi toutes les créatures, dans le ciel, sur la terre, sous la terre, sur la mer, et toutes les choses qui s'y trouvent, qui disaient : A celui

[1] Par ex. la valeur spirituelle de l'épiscopat pourrait se révéler à ceux qui verraient que, dans l'Eglise orthodoxe, la pensée sur l'épiscopat est entièrement hiérarchique, et qu'en même temps elle ne peut jamais être détachée du peuple des fidèles, gardien de la tradition vivante.

[2] L'hymne de la liturgie des fidèles, p. 174.

qui est assis sur le trône et à l'Agneau, soient la louange, l'honneur, la gloire et la force, aux siècles des siècles ! Et les quatre animaux disaient : Amen. Et les vieillards se prosternèrent et adorèrent » (Ap. 5. 13-14).

« Et tous les anges... les vieillards et les quatre animaux... se prosternèrent sur leurs visages, devant le trône et adorèrent Dieu » (Ap. 7. 11).

« ... en disant : Amen, Alléluia ! Et il vint du trône une voix qui disait : Louez Dieu, vous tous ses serviteurs » (Ap. 19. 4).

Dans la spiritualité orthodoxe le sens d'adoration s'inspire de la prière sacerdotale du Christ :

« J'ai manifesté ton nom aux hommes » (Jn. 17).

et se dirige vers l'appel de la prière dominicale :

« Que ton nom soit sanctifié »,

c'est la glorification du nom — onomatodoxia — si magnifiquement exposée dans la théologie paulinienne :

« Le nom qui est au-dessus de tout nom — devant lequel tout genou fléchit dans les cieux, sur la terre et sous la terre. »

L'image très familière aux Pères de l'Eglise dès qu'ils parlent de la chute — c'est l'intégrité, la totalité initiale brisée et éclatée comme un vase en mille morceaux. Dans sa patience infinie, Dieu recommence son œuvre, la « recolle » et, réunissant les parcelles éparpillées, il reconstitue tout d'abord le nom écrit qui est la Bible. De même le nom prononcé et « représenté » formera le culte; dessiné il deviendra icone, et construit et figuré il s'érigera en temple. C'est pour cela qu'au cœur de la tradition mystique se place la prière perpétuelle (« priez sans cesse »), la prière dite de Jésus, la vénération du nom : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur. » Dans cette prière, c'est toute la Bible, son message réduit à sa plus essentielle simplicité : confession de la Seigneurie du Christ, de sa divinité, de sa filiation trinitaire, ensuite l'abîme de la chute, et enfin l'invocation de l'abîme de la miséricorde divine. Le commencement et la fin sont ramassés dans une seule parole chargée de toute la puissance sacramentelle de la présence du Christ dans son nom. Cette prière résonne sans cesse au fond de l'âme — se rythme avec la respiration; le nom de Jésus est en quelque sorte « collé » au souffle. Le nom se grave en l'homme, celui-ci devient la Bible, se transmue en nom de Dieu, en Christ : « Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi ». « Quand l'esprit a été purifié et unifié (par le nom de Jésus) nos pensées y nagent comme des dauphins joyeux dans une mer apaisée. »

Dans la littérature ascétique on parle fréquemment de la méthode « antirrhétique », de contradiction : faire face aux tentations par une lutte directe. Mais elle n'est bonne que pour les « puissants selon Dieu, pareils à saint Michel — à nous faibles, il ne nous reste qu'à nous réfugier dans le nom de Jésus » (Jean le prophète). Saint Jean Climaque, auteur de *L'échelle du Paradis*, dit : « La prière idéale bannit les éléments discursifs, les λογισμοί et devient une seule parole, μονολογία et c'est le nom de Jésus. »

Dans cette tradition le nom est considéré comme lieu théophanique de la présence de Dieu. Déjà pour les Hébreux, le nom de Jahvé possédait une grandeur en soi : « Voici, j'envoie un ange devant toi... tiens-toi sur tes

gardes en sa présence... car mon nom est en lui ». L'ange est un messager redoutable car il est le lieu où le nom est déposé, il est porteur de la présence de Dieu. Ailleurs nous lisons que si le nom divin est prononcé sur un pays ou sur une personne, ceux-ci entrent en relation intime avec lui. Le nom est un refuge et une puissance, il est l'objet de culte car il contient un mode très particulier de présence. Cela fait comprendre qu'entouré d'une vénération remplie de tremblement sacré, le nom de Dieu à l'époque de l'Ancien Testament ne pouvait être prononcé que par le grand sacrificateur le jour de Yom-Kippour dans le saint des saints du Temple.

Jésus Jeschouah veut dire sauveur. Nomen est omen, le nom est présage, augure, il contient en puissance la personne et son destin. Hermas dans son « Pasteur » dit : « Le nom du Fils de Dieu... soutient le monde entier, car il y est présent et nous l'adorons dans son nom. »

Le terme philosophique Absolu, Dieu, désigne l'unicité et la plénitude mais recèle une certaine abstraction. La Bible nomme Dieu l'Existant, le Saint, l'Amour, précise les noms de la Trinité, mais aucun nom ne peut prétendre saisir le tout de Dieu. C'est peut-être le Saint, la sainteté qui exprime le mieux l'essence divine, sa transcendance devant laquelle nous éprouvons le tremblement sacré et nous nous prosternons.

Jérusalem est la ville sainte car Dieu l'appelle « une maison où réside mon nom ». « C'est dans cette maison et c'est dans Jérusalem que je veux à toujours placer (déposer) mon nom » (2 R. 21. 7). Le nom s'érige en objet de culte synagogal, en objet d'adoration, ce qui explique la présence dans la prière dominicale de cette parole combien redoutable dont le sens risque de s'émousser par l'habitude trop familière de son emploi : « Que ton nom soit sanctifié. »

Il faut remonter à la fraîcheur initiale du mot et nous rappeler qu'en hébreu il existe deux termes opposés et bien définis : « hillul haschem » = profanation du nom et « kiddousch haschem » = sanctification du nom, et cela au sens le plus fort : rendre témoignage à Dieu au risque de sa vie, glorifier Dieu en cas de nécessité jusqu'à l'effusion du sang, synonyme de martyre. L'Eglise est fondée sur l'eau et le sang, « il y en a trois qui rendent témoignage : l'Esprit, l'eau et le sang » (1 Jn. 5. 8), et les martyres sont sa gloire, ce qui fait dire à Origène cette parole étonnante : « La vie paisible est l'œuvre de Satan qui prive l'Eglise de ses martyrs », c'est dans ses martyrs que l'Eglise adore Dieu et sanctifie son nom.



II

La prière dominicale — « Que ton nom soit sanctifié » — nous est donnée par Dieu lui-même. Nous avons ensuite la révélation angélique, le chant d'adoration des armées célestes, *le Sanctus* où le nom s'ouvre en son ontologie trinitaire : « Saint, Saint, Saint, le Seigneur Sabaoth, le ciel et la terre sont remplis de ta gloire. » Et enfin l'offrande humaine dans le même sens de la glorification trinitaire, *le Trisagion* : « Saint Dieu, Saint Fort, Saint Immortel, aie pitié de nous. » Le Père, source de la sainteté, le Saint; le

Fils, le Fort, celui qui triomphe sur la mort; l'Esprit Saint, le vivifiant, souffle de la vie éternelle.

Si dans la messe latine le Trisagion n'est chanté qu'une fois par an, le Vendredi-saint à la messe des Présanctifiés (et encore avec un sens christologique), dans l'orthodoxie le Trisagion traverse tous les offices quotidiens [1] avec le sens trinitaire et exprime quelque chose de très particulier en tant que forme liturgique d'adoration. Il est intéressant de noter qu'en accord avec la parole d'Hermas disant que le nom soutient l'univers, le Concile in Trullo conseille de chanter le Trisagion aux moments des troubles cosmiques qui secouent les fondements de la terre. La vérité suprême, le Trisagion fait se tasser, s'apaiser les éléments en désordre. La présence sous-jacente du chaos préformel se trouve jugulée, formée par l'harmonie du Cosmos divin. Le chant du Trisagion possède le même sens pendant le rituel funèbre, au moment de la déposition du corps dans la terre.

III

Ainsi nous entrons déjà dans l'élément liturgique proprement dit. La liturgie signifie œuvre commune et en tant qu'office divin elle est essentiellement *théocentrique*. Elle n'est point un moyen mais un acte qui repose en lui-même. La liturgie est le culte d'adoration où ce n'est pas sur lui-même mais sur Dieu, sur la splendeur de sa sainteté, que l'homme dirige sa vue. Il ne s'agit pas de se perfectionner ou de s'instruire sur Dieu, mais comme dit saint Grégoire : « La science devient amour » (la sanctification liturgique est donnée par surcroît, gratuitement — saint Jean Chrysostome note qu'un vase ayant contenu un parfum gardera toujours son parfum). Il s'agit pendant les instants liturgiques de se trouver devant Dieu, dans sa lumière, et de l'adorer. La liturgie s'appelle aussi « l'eucharistie », action de grâces et en vieux slavon « participation »; l'homme se prosterne, entre dans la nuée de la gloire de Dieu et en devient une parcelle, une icone, un miroir où la lumière vient se refléter. Le culte liturgique est un appel à participer à l'épiphanie — et cela justement parce que le culte contient l'histoire de l'événement et l'événement lui-même; il n'a rien d'un objet de musée ou d'une simple commémoration. Il ne répète rien, mais célèbre la réalité qui demeure, il supprime le courant éphémère du temps, le « rachète » en le situant dans le temps sacré; le récit de l'institution eucharistique introduit dans la sainte cène elle-même. Le « maintenant » de l'Evangile de saint Jean appartient à une mesure différente — à l'éon liturgique.

Le sacré fait son irruption, il entre *maintenant* et *a lieu* en délogeant le temps et l'espace profanes. Pendant les instants de la liturgie bien marquée au commencement par la proclamation : « Béni soit le Royaume du Père, du Fils et de l'Esprit saint », nous sommes réellement dans la dimension du Royaume de Dieu, il vient et il est là, et il s'ouvre en action et en actes

[1] Sans parler du début de la liturgie, le Trisagion entre dans toutes les heures (I, III, VI et IX) et le rituel des offices appelle par ce nom une série de prières centrées sur le Trisagion et formant un ensemble, une pièce dans les offices.

symboliques. Le symbole ici possède toute sa signification initiale de lien et de participation : entre le sacré et son symbole, sa figure visible, il existe une communion d'essence (le pain et le vin ne « signifient » pas la chair et le sang, mais ils le *sont*). L'effroi primitif éprouvé devant toute image évolue dans la conscience que le sacré ne se laisse ni saisir ni copier. Et la profonde vérité de l'interdiction du Deutéronome (qui se situe avant l'Incarnation) s'explique par la présupposition que justement dans l'image on se représentait l'être lui-même. Puis à cela se substitue par « déplacement » la conception de l'insuffisance de toute image, pour enfin se fixer au VIIe concile œcuménique dans la définition dogmatique si nuancée et décisive de l'icone (les chérubins de l'arche représentaient déjà le céleste, mais il fallait attendre l'Incarnation pour que l'humanité du Christ révélât l'image de Dieu : « Celui qui m'a vu a vu le Père. »)

Si encore, selon Platon, l'œil pour voir le soleil doit être semblable au soleil, l'acte d'adoration présuppose aussi la conformité entre celui qui adore et Celui qui est adoré (l'*image* de Dieu en est la condition objective). La notion fondamentale de la participation trace la perspective orthodoxe correcte où vient se situer la notion de la sainteté et du sacré. Ceux-ci impliquent une relation d'appartenance à Dieu, la notion de séparation, de mise à part, de consécration, sanctification, purification : « Ote les chaussures de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est saint. » Ce lieu est saint, non pas de par sa nature, mais de par la présence de Dieu, comme est sainte la partie du temple contenant l'arche de l'alliance, comme sont saints les livres saints, car ils renferment la Parole de Dieu et sa présence dans cette parole. Le baiser des premiers chrétiens était appelé « saint » car il scellait la communion en Christ, sa présence dans cette communion — « là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux ». Les anges sont saints car ils vivent dans la lumière de Dieu et y participent, et celle-ci en fait « les secondes lumières ». Paul s'adresse aux « saints », saints par le baptême, participation au Corps du Christ dont ils sont membres. La liturgie explique bien sous une forme ramassée le vrai état des choses : avant d'offrir la sainte cène, le prêtre annonce : « Les choses saintes aux saints » — et l'assemblée répond par la confession de son indignité : « Seul est saint le Seigneur Jésus-Christ ». Le seul, l'unique saint par sa nature est le Christ, ses membres ne sont saints que par la communion-participation. « Ta lumière resplendit sur les visages de tes saints » chante l'Eglise. « Le Christ a aimé l'Eglise... afin de la sanctifier et de la rendre *sainte* » (Eph. 5. 21-27).

Ainsi le Trisagion et le Sanctus placent l'assemblée dans l'essentiel de l'acte d'adoration où elle réalise la Communio Sanctorum avec un effet en retour : « Soyez saints comme moi je suis saint. »

IV

Au début de la liturgie se place « la petite entrée » : le prêtre et le diacre font la procession en portant solennellement l'Evangile : c'est la venue du Christ au milieu du monde. La prière dite de l'entrée dévoile l'ampleur

mystique, cachée, de cette venue : « Fais qu'avec notre entrée ait lieu l'entrée des saints anges qui avec nous concélèbrent et glorifient ta gloire, car à toi convient toute gloire et toute *adoration.* » Le dernier mot accentue très fortement le sens de ce rituel : *l'adoration*, et explique cette irruption du céleste dans le terrestre lors de la petite et de la grande entrée. Les anges célèbrent au ciel l'éternelle liturgie et participent à la liturgie des hommes qui n'est qu'une insertion dans le temps de l'adoration perpétuelle, condition normale de toute créature. C'est le thème iconographique très développé, dit « de la divine liturgie », qui représente le Christ en habits pontificaux à l'autel, entouré d'anges concélébrant et vêtus en prêtres et en diacres.

« Bénie soit l'entrée de tes saints », dit le prêtre — c'est l'appel à l'adoration de Dieu par toutes les puissances de la sainteté de l'Eglise (et la sainteté est plus qu'une « note » de l'Eglise : c'est l'*esse* de l'Eglise). Les saints et tous les hommes dans leur principe de participation à la sainteté de Dieu, et tous les anges, tous ensemble, en assemblée liturgique, se prosternent : Dieu, le Saint caché dans le mystère même de son éclat comme dans une nuée, est adoré par toutes les puissances de sa propre sainteté, « rayonnante sur les visages de ses saints ». C'est ici au cœur même de sa transcendance — sainteté — que Dieu opère son immanence, le plus bouleversant paradoxe qui ne peut être saisi qu'apophatiquement, par une approche des ténèbres, frange de l'inaccessible Lumière divine. Expression chiffrée, ce paradoxe se situe au-delà de toute connaissance conceptuelle : « Au-delà même de l'inconnaissance jusqu'à la plus haute cime des Ecritures mystiques, là où les mystères simples, absolus et incorruptibles de la théologie se révèlent dans les ténèbres plus que lumineuses du silence » (saint Grégoire). Les anges, comme dit un texte liturgique, plongés dans le plus profond étonnement, couvrent leurs faces de leurs ailes. « Les conceptions créent les idoles de Dieu », dit saint Grégoire, « l'étonnement seul saisit quelque chose ».

« Il n'y a pas d'autre moyen de connaître Dieu que de vivre en lui » (saint Siméon le Nouveau Théologien); théologien est celui qui sait adorer; la vraie théologie est une théognosie, connaissance par *inhabitation.* Les spirituels sont « des enseignés par Dieu lui-même » car « Celui à qui on participe métamorphose en soi ceux qui participent » (saint Grégoire) — c'est la valeur primordiale gnoséologique de la connaissance liturgique par adoration.

Après la bénédiction de l'entrée, le diacre élève l'Evangile et proclame « Sagesse » ! C'est un appel aux fidèles à éviter tout ce qui peut distraire leur attention et à se donner entièrement à l'acte d'adoration. Le chœur chante « venite adoremus », « venez, adorons et prosternons-nous devant le Christ, sauve-nous, ô Fils de Dieu, toi qui es admirable dans tes saints ». C'est le moment où, à l'office pontifical, l'évêque entre dans sa fonction sacerdotale, liturgique; il marque le commencement de la liturgie condensé dans l'acte d'adoration. Suivent les cantiques qui commémorent justement à ce moment les saints du jour et de l'Eglise. La signification de l'ensemble est grandiose dans son ampleur : tout est réuni dans l'acte de la proster-

nation : c'est l'avènement du Christ entouré de la nuée des témoins et des serviteurs de sa gloire, c'est la sainteté de Dieu rayonnante dans son principe, assemblée des saints.

Le diacre s'incline et s'adresse au prêtre : « Bénis le temps du Trisagion », le prêtre le fait en disant : « Parce que tu es saint, ô notre Dieu, maintenant et toujours et à jamais. » « Il y a un temps pour tout » dit l'Ecclésiaste. Dieu « fait toute chose belle en son temps; même il a mis dans le cœur des fils de l'homme la pensée de l'éternité. » Ainsi il y a aussi le temps liturgique du Trisagion, le temps d'adoration. Le prêtre lit l'oraison du Trisagion : « Dieu saint, qui habites dans le saint des saints, toi qui es loué par les séraphins au chant de l'hymne trois fois saint, qui es glorifié par les chérubins et adoré par toutes les puissances célestes; toi qui as daigné nous accorder, à nous tes humbles et indignes serviteurs, l'honneur de nous trouver en cet instant devant la majesté et la gloire de ton saint autel et de t'offrir l'*adoration* qui t'est due, toi donc, Seigneur, accepte aussi de nos lèvres pécheresses l'hymne du Trisagion, car tu es saint, ô notre Dieu, et nous te rendons gloire. »

Le prêtre se prosterne trois fois en disant le Trisagion et le chœur le chante : « Saint Dieu, Saint Fort, Saint Immortel, aie pitié de nous », porche ouvert sur le mystère du Dieu trinitaire d'où, dans l'ampleur de l'adoration liturgique, le Christ s'avance et apparaît devant les fidèles.

Avant la fin du chant, le diacre prononce « dynamis » — (force) : invitation à redoubler l'intensité et faire résonner pleinement l'hymne. Si la liturgie est pontificale, l'évêque s'avance pendant le chant tenant dans la main gauche le dikérion (flambeau de deux cierges croisés) et de la main droite le trikérion (flambeau de trois cierges), il bénit le peuple en croisant ainsi les figures christologique et trinitaire (c'est la densité-limite de la figuration qui atteint ainsi dans le point de croisement l'indicible de la Sainteté divine).

V

En suivant le développement liturgique nous arrivons au second moment : au début du canon eucharistique le prêtre dit : « Sursum corda » — « ayons en haut les cœurs » — « rendons grâces au Seigneur » et l'assemblée chante : « Il est digne et juste de t'adorer, Père, Fils et Saint-Esprit, Trinité consubstantielle et indivisible ». C'est le résumé du thème de l'Anaphore — il souligne fortement l'ampleur de l'adoration eucharistique, une eucharistie trinitaire : action de grâces au Père qui nous a donné le Fils, au Fils pour la croix, le sépulcre, la résurrection, l'ascension, le règne à la droite du Père, le glorieux avènement futur, et au Saint-Esprit pour l'épiclèse, la sanctification — bref pour le fait bouleversant d'être *Dieu, ami des hommes*.

Le ministère humain et le ministère des anges s'unissent dans le même élan d'adoration : « Saint, Saint, Saint, le Seigneur des armées, le ciel et la terre sont remplis de ta gloire. » A la parole de l'Ancien Testament : « soyez saints comme je suis saint » répond la parole du Nouveau Testament : « soyez

parfaits comme votre Père est parfait ». La sainteté et la perfection désignent la même réalité : le chemin infini vers la plénitude, le contenu positif du siècle futur commencé déjà ici-bas. La sainteté est une mise à part pour sanctifier le nom — un saint n'est pas un surhomme ni celui qui « mérite » quoi que ce soit, mais celui qui trouve la vérité de l'homme en tant qu'*être liturgique* (c'est la définition biblique de l'homme, base de toute anthropologie), c'est l'homme du Trisagion et l'homme du Sanctus : « Je chante à mon Dieu tant que je vis. »

Si l'adoration se cristallise au pôle de la sainteté, à l'autre extrémité apparaît l'essentiel de la tentation : « Vous serez comme Dieu » débouchant sur sa fin : « Je te donnerai toutes choses si te prosternant devant moi, tu m'adores »; ce n'est même plus le désir de l'égalité mais de l'unicité; Deus non est, Deus est. C'est pour cela que Dieu dit : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne rendras de culte qu'à lui seul. » Or, ce culte, comme le dit la prière de l'offertoire, « est chose grande et redoutable pour les puissances célestes elles-mêmes », « le Roi des Rois, le Christ s'avance » et le chant du « Chéroubikon » exprime tout le thème de la « grande entrée », l'adoration du Christ-roi : « Représentant mystiquement les chérubins, chantons à la vivifiante Trinité l'hymne trois fois saint, déposons tout souci du monde, afin de recevoir le Roi de toutes choses, invisiblement escorté des armées angéliques. Alléluia, Alléluia, Alléluia. »

C'est que « le règne, la puissance et la gloire » ne viennent pas seulement, mais le temps liturgique est déjà la venue, la *parousie*. Dans l'adoration liturgique nous nous dirigeons vers la « table sans voile » et nous la contemplons déjà, nous sommes dans les choses dernières. Cette situation à cheval sur les deux éons comporte l'épiclèse, la demande de l'Esprit saint : « Viens et demeure en nous »; pour répondre à la vocation de l'être liturgique, l'homme est charismatique, pneumatophore : « En lui vous avez été scellés du Saint-Esprit... le Christ s'est acquis ces hommes scellés du Saint-Esprit *à la louange de sa gloire* » (Eph. 1. 14); on ne saurait préciser plus exactement le destin liturgique de l'homme.

Le sacrement orthodoxe de la confirmation (onction chrismale) comporte la formule « sceau du don de l'Esprit Saint » — l'homme est scellé dans la totalité de ses facultés et de son économie. Si le baptême nous apporte le don de notre être restauré, la confirmation nous arme des dons de l'énergie, des actes pour, comme le dit si magnifiquement le synode d'Elvire, « rendre témoignage sans crainte ni faiblesse » et réaliser l'apostolat de l'amour charismatique. Il y a une parole profonde dans la Thora : Dieu dit « si vous ne croyez pas, vous faites comme si je n'existais pas. » (Nietsche ainsi donnait la fin dernière de l'athéisme : l'assassinat de Dieu). Le meilleur témoignage (martyre) est l'adoration qui en tant qu'acte contient la proclamation de la vérité et la glorification, la sanctification du nom, par contre l'homme qui n'adore pas attente à la sainteté de Dieu.

VI

L'Evangile nous donne un passage riche de tous les éléments de l'acte d'adoration, c'est le Magnificat chanté par la très pure Théotokos. Avant tout, l'acte est précédé par la juste attitude humaine. L'homme aspire toujours à une place qui le dépasse, ami de l'époux, il convoitera toujours la gloire de l'époux lui-même, et la servante celle de sa maîtresse. Or, saint Jean Baptiste demeure dans la joie très pure de n'être qu'ami de l'époux et la Vierge Marie dit : « Voici la servante du Seigneur. » C'est l'humble acceptation de la volonté suprême et de son propre destin : tout ce qui arrive est adorable — par le vrai objet d'adoration le sujet saisit et contient déjà la vérité initiale et finale. C'est la connaissance liturgique immédiate par adoration. En second lieu la vierge prononce le « fiat » de la part de l'humanité qui répond au Fiat de la création divine — l'acte d'adoration révèle l'accord : « que ta volonté soit faite ». L'homme garde le titanisme démoniaque de dire « que ta volonté ne soit pas faite », mais ici les deux volontés s'unissent à la manière christologique. L'âme royalement libre de tout enchaînement retrouve sa destinée première et chante : « Mon âme magnifie le Seigneur » — « son nom est saint », et c'est le cœur de l'adoration, son contenu *liturgique*, positif. Et enfin tout acte d'adoration débouche sur le plérome eschatologique, le Magnificat parle de l'accompli, du « temps de rafraîchissement » quand Dieu sera tout en tous : « Les hommes verront sa face, et son nom sera sur leurs fronts. »

L'acte d'adoration apparaît dans sa quadruple valeur : gnoséologique, de communion, de transformation en être liturgique et de passage à une autre dimension. Il revalorise le temps historique, le « rachète » car il le remplit d'un message transhistorique et en fait le signe et l'ouverture vers « le tout à fait autre ». L'adoration, grâce à l'événement liturgique, voit le temps passer du « devenir » à l'« être », c'est la « contemporanéité » des événements qui montre le pouvoir qu'a la liturgie de « renverser » le temps et sans tomber dans les répétitions ou reproductions, de situer dans ce qui demeure. La signification essentielle et positive de l'eschatologie dans l'histoire, c'est que tout objet, tout en restant soi-même, acquiert une qualité qui en fait tout autre chose : symbole et prophétie. Si l'extase et l'instase mystiques représentent des charismes rares, par contre la liturgie offre l'expérience eschatologique d'adoration à tous, et avec cette transparente pureté qui écarte toute évasion et conduit à l'accès le plus réel de la réalité ultime.

Combien aujourd'hui cette voie de la « théognosie » liturgique est négligée ! Un grand spirituel décrivant l'homme moderne disait : « Chez lui un mur infranchissable se dresse entre l'intelligence et le cœur » : c'est l'intellectualisme, qui rompt avec « la logique du cœur » et se sépare donc de la fonction axiologique des valeurs. Or, selon Jung, le désordre mental vient de l'anomalie généralisée : une seule fonction de l'esprit humain se développe monstrueusement aux dépens des autres devenues atrophiées, ce qui fabrique des êtres en série, plats, déformés, ennuyeux, car privés de

la dimension de profondeur et d'intégrité, dimension de l'Esprit Saint. Mais la vraie maladie qui frappe notre époque, c'est la « spéculation sur la baisse » des valeurs spirituelles (M. Scheler).

« La réduction phénoménologique » en tant que méthode soi-disant scientifique, « arrache » les masques, « dévoile » en *réduisant* tout ce qui est élevé, sublime, à l'intérêt économique (« exploitation ») ou à la libido sexuelle (l'érotomanie du pansexualisme). Une pareille « psychanalyse » apparaît dans son tréfonds une redoutable profanation de toutes les valeurs et du sacré lui-même. Plus que jamais le monde semble avoir perdu le tremblement sacré devant les choses saintes, c'est le tarissement de la source même de la vie, la perte de la dimension liturgique. Face à tout l'éclat de l'arc-en-ciel de l'Alliance divine, s'élève et s'installe une journée grise et médiocre traversée de « petites éternités de jouissance ».

Le monisme de l'indigence répète inlassablement avec une monotonie triste de paranoïaque : « ce n'est que cela ». Oui, c'est cela mais *aussi* et à la fois, c'est tout autre chose. Une statue, c'est du marbre, mais *aussi* c'est l'harmonie, la beauté, le miracle.

Celui qui profane et abaisse les valeurs s'élève à leurs dépens mais ce n'est que pour un instant éphémère et pour disparaître aussitôt car lui-même, réellement alors, « n'est que cela » et rien d'autre. Le complexe d'insuffisance — Minderwertigkeitskomplex — forme une attitude plébéienne, vindicative envers la vie et le vrai. Or le christianisme est essentiellement aristocratique car il est basé sur la reconnaissance de la faute, de la culpabilité. A l'opposé de tout complexe d'offense et de revendication, l'esprit de pénitence et d'adoration forme l'attitude existentielle qu'on peut qualifier de liturgique : l'homme se prosterne et affirme la hiérarchie des valeurs et sa dépendance absolue.

Le christianisme n'est pas la religion des esclaves révoltés (Nietzsche) mais celle des « dieux, fils du Très-Haut », ceux-ci retrouvent en Christ leur dignité de rois, de pontifes et de prophètes. Dans la communio sanctorum de l'Eglise, ils sont structurés en Royaume, Sacerdoce et Prophétie afin d'être déposés entre les mains du Père à l'heure eschatologique. L'acte d'adoration l'exprime pleinement : le roi fait l'offrande de lui-même, offrande royale car elle est sans reste; le prêtre fait la liturgie de ce don, le transforme en prière, et le prophète annonce ce qui demeure, par tout son être qui vit, chante et adore.

Dans les conditions terrestres, il nous est donné la « mimésis » sacramentaire et le « mémorial » liturgique, mais c'est tout autre chose qu'une « imitation » et un « souvenir ». Liturgiquement on se transmue en lumière de Dieu et « on se souvient de ce qui vient ». Dieu vient dans l'âme et l'âme émigre en Dieu (saint Grégoire).

« Représentant mystiquement les chérubins » nous nous élançons au-devant de Celui qui vient et qui est déjà là, nous nous prosternons et nous adorons. L'étonnement jaillit de l'âme. Elle se tait. Les mystiques ne parlent jamais du sommet. Le silence seul le découvre.

PAUL EVDOKIMOV

BIBLIOGRAPHIE

H. Urs von Balthasar. *La théologie de l'histoire.* Préface d'Albert Béguin. Traduit de l'allemand par R. Givord. Plon, Paris 1955, 201 p.

« Le théologien doit reconnaître que les préoccupations de la philosophie de l'existence sont étrangement apparentées aux siennes (...) Il s'efforcera de promouvoir une théologie existentielle (...). Ce n'est pas en louchant sur la philosophie que la théologie de l'existence doit se présenter, mais en regardant en face et avec une docilité entière la personne du Christ, dont elle doit décrire directement la place dans le temps et dans l'histoire, comme le cœur et la norme de toute historicité » (p. 25-27 *passim*).

Ces quelques phrases extraites de l'introduction indiquent non seulement le sujet mais aussi le ressort de cette réflexion. Elles en laissent de plus deviner l'admirable liberté, authentiquement centrée sur le Fils de Dieu incarné. Quatre chapitres étudient successivement « le temps du Christ », dont le fondement et le contenu consistent en la totale ouverture du Fils à la volonté du Père, « l'histoire dans le Christ », en qui elle reçoit son sens et son accomplissement, « le Christ norme de l'histoire », le Saint-Esprit donnant, à travers le temps, valeur de norme universelle et concrète à la vie particulière du Christ, « l'histoire sous la norme du Christ » : l'histoire jugée sur la conformité de son but avec son fondement : le Christ.

Suivent deux études consacrées l'une à « la tâche de la théologie » (dont l'orientation, la mesure, la racine résident dans les deux pôles du don de soi au Christ : l'adoration et l'obéissance), l'autre à « trois signes distinctifs du christianisme ». Sous ce dernier titre sont repris plus particulièrement que dans les pages précédentes les problèmes des rapports entre nature et grâce, raison et foi, comme aussi entre le particulier et l'universel, entre le devenir et l'être. Dignes de la plus grande attention sont les pages où l'auteur montre comment concrètement la personne du Christ, Dieu et homme, fournit seule la synthèse de ces rapports. Une intelligence si vive, engagée si résolument dans une perspective existentielle et personnaliste de la christologie réussit à mettre dans une lumière très nouvelle des problèmes dont le dialogue œcuménique a pu quelquefois désespérer de sortir un jour. C'est dire l'intérêt, plus : l'espérance que représente un tel livre, d'une pensée dense et exigeante, mais aussi d'un style par moments difficile à saisir, dans la traduction tout au moins.

P.-Y. E.

OUVRAGES REÇUS

D'Angers, Julien-Eymard. *Pascal et ses précurseurs.* Nouvelles Editions latines, Paris 1954, 243 p.

Balthasar, H. Urs von. *La théologie de l'Histoire.* Traduit de l'allemand par R. Givord. Préface de A. Béguin. Plon, Paris 1955, 201 p.

Bardy, G., Henry, A.-M., Laprat, R., Le Bras, G., Lemarignier, J. F., Vicaire, M. H. *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui.* Editions du Cerf, Paris 1954, 264 p. (Collection « Unam Sanctam », N° 28.)

Baroni, Victor. *La Bible dans la vie catholique depuis la Réforme.* A l'enseigne du Clocher, Lausanne 1955, 325 p.

Barth, Karl. *Die Lehre der Versöhnung*, Zweiter Teil. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zurich 1955, 982 p.
Barth, Karl. *Dogmatique*. Premier volume. Tome deuxième, fascicule III. Editions Labor et Fides, Genève, 443 p.
Barth, Karl. *Hegel*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955. 55 p. (Cahiers théologiques, N° 38.)
Benoit, Jean-Paul. *J. F. Oberlin, pasteur d'hommes*. Editions Oberlin, Strasbourg, s. d., 325 p.
Berdiaeff, N. *Vérité et Révélation*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1954. 179 p. (Collection « Civilisation et christianisme ».)
Boegner, Marc. *La vie triomphante*. Six prédications de carême 1953. Editions Berger-Levrault, Paris 1954, 141 p.
Bolle, Arnold. *La communauté professionnelle*. Ni capitalisme, ni communisme. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955, 152 p. (Bibliothèque professionnelle et sociale.)
Bonsirven, Joseph, S. J. *Epîtres de saint Jean*. Introduction, traduction et commentaire. Beauchesne et fils, Paris 1954, 280 p. (Verbum salutis, IX.)
Bouyer, Louis. *Le quatrième évangile*. Editions Casterman et de Maredsous, Tournai-Paris et Maredsous, 1955, 237 p. (Bible et Vie chrétienne.)
Brutsch, Charles. *Clarté de l'Apocalypse*. 4e édition, entièrement remaniée de « l'Apocalypse de Jésus-Christ ». Labor et Fides, Genève 1955, 300 p.
Martini Buceri. *Opera latina. Volumen XV. De regno Christi Libri Duo 1550*. Editions François Wendel. Presses Universitaires de France. C. Bertelsmann Verlag, Paris et Gütersloh 1955, 340 p.
Volumen XV bis. Du royaume de Jésus-Christ. Edition critique de la traduction française de 1558. Texte établi par François Wendel. Presses universitaires de France, C. Bertelsmann Verlag, Paris et Gütersloh 1954, 304 p.
Burger, Jean-Daniel. *Erasme en face de la Réforme*. Genève 1956. (Cahiers de Foi et Vérité, XXXI.)
Calvin, Jean. *L'institution chrétienne. Livre second*. Labor et Fides, Genève 1955, 290 p.
Calvin tel qu'il fut. Textes choisis, traduits du latin et de l'allemand, et annotés par le chanoine Cristiani. Arthème Fayard, Paris 1955, 252 p.
Cellérier, Charles. *La gloire de Dieu*. Labor et Fides, Genève s. d., 309 p.
Charlier, dom Celestin. *La lecture chrétienne de la Bible*. Editions de Maredsous, 5e édition, s. d., 276 p. (Bible et Vie chrétienne.)
Cristiani, chanoine et Rilliet, pasteur. *Catholiques, protestants, frères pourtant*. Arthème Fayard, Paris 1954, 169 p. (Bibliothèque « Ecclesia »).
Cristiani, chanoine et Rilliet, pasteur. *Catholiques, protestants, les pierres d'achoppement*. Arthème Fayard, Paris 1955, 189 p. (Bibliothèque « Ecclesia ».)
Daulte, Philippe. *La communion des saints*. Bibliothèque des Arts. Lausanne et Paris 1956, 43 p.
Dix, Gregory. *Le ministère dans l'Eglise ancienne*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955, 139 p. (Bibliothèque théologique.)
Ducros, Pierre. *Le prophète Osée*. Le Cep, Paris s. d.
Duesberg, dom Hilaire. *Jésus, prophète et docteur de la Loi*. Editions de Maredsous et Casterman, Maredsous et Tournai-Paris 1955, 197 p. (Bible et Vie chrétienne.)
Exbrayat, I. *Notre Père ou la Prière révolutionnaire*. Labor et Fides, Genève 1955, 173 p.
Facoltà Valdese di Teologia (1855-1955). Relazione di Valdo Vinay. Libreria Editrice Claudiana, Torre Pellice 1955, 189 p.
Gärtner, Bertil. *The Areopagus Speech and Natural Revelation*. Gleerup-Lund et Munksgaard-Copenhague 1955. (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXI), 289 p.
George, Augustin. *L'Evangile de Paul*. (Supplément à « Equipes enseignantes), Paris s. d., 85 p.
Gout, Raoul. *William Booth et le monde ouvrier*. Labor et Fides, Genève et Editions Altis, Paris 1955, 379 p.
Graham, Billy. *La paix avec Dieu*. Editions des Groupes missionnaires, Vevey 1955, 261 p.
Hamman, Adalbert, OFM. *Le mystère du salut*. Plon, Paris 1954, 278 p. (Collection Credo.)

Holk, L.-J. van, Halkin, Léon-E., Bouvier, André. *De la tolérance*. Genève 1954. (Cahiers de Foi et Vérité, XXIX-XXX.)

Huby, Joseph S. J. *L'Evangile et les Evangiles*. Nouvelle édition revue et augmentée par Xavier Léon Dufour, S. J. Beauchesne et fils, Paris 1954, 304 p. (Verbum salutis, XI.)

Jacob, Edmond. *Théologie de l'Ancien Testament*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955, 287 p. (Manuels et Précis de théologie.)

Leenhardt, F.-J. *Ceci est mon corps*. Explication de ces paroles de Jésus-Christ. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955, 75 p. (Cahiers théologiques, N° 37.)

Leeuwen, Cornelius van. *Le développement du sens social en Israël*. Van Gorcum, Assen 1954, 247 p.

La légende franciscaine. Textes choisis, traduits et annotés par Alexandre Masseron, Arthème Fayard, Paris 1954, 374 p.

1054-1954. *L'Eglise et les Eglises*. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. Tome I. Editions de Chevetogne, 1954, 488 p.

Lemaitre, Auguste. *Foi et vérité. Dogmatique protestante*. Labor et Fides, Genève 1954, 544 p.

L'espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Evanston 1954. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955, 477 p.

Liturgie. Eglise réformée de France. Berger-Levrault, Paris 1955, 256 p.

La liturgie. Présentation et tables par les moines de Solesmes. Desclée et Cie, s. d. (Les enseignements pontificaux, N° 203), 466 plus 63 p.

Lovsky, F. *Antisémitisme et mystère d'Israël*. Albin Michel, Paris 1955, 559 p.

Luther tel qu'il fut. Textes choisis, traduits du latin et de l'allemand et annotés par le chanoine Cristiani. Arthème Fayard, Paris 1955, 255 p.

Les manuscrits hébreux du désert de Juda, par Albert Vincent. Arthème Fayard, Paris, 1955, 281 p.

Le mariage. Présentation et tables par les moines de Solesmes. Desclée et Cie, s. d. (Les enseignements pontificaux, N° 204) 417 plus 15 plus 71 p.

Mehl, Roger. *La rencontre d'autrui*. Remarques sur le problème de la communication. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955, 61 p. (Cahiers théologiques, N° 36.)

Myklebust, Olav Guttorm. *The Study of Missions in theological Education*. Volume One. Egede Instituttet, Oslo 1955, 459 p.

Ortigues, Edmond. *Le temps de la parole*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955, 55 p. (Cahiers théologiques, N° 34.)

Pury, Roland de. *La joie du Père*. L'enfant prodigue. Les fiançailles de Joseph et de Marie. Labor et Fides, Genève 1954, 90 p. (Cahiers du Renouveau, N° 11.)

Pury, Roland de. *Job ou l'homme révolté*. Labor et Fides, Genève 1955. 60 p. (Cahiers du Renouveau, N° 12.)

Reid, J.K.S. *The Biblical Doctrine of the Ministry*. Oliver and Boyd, Edimbourg-Londres 1955, 47 p. (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, N° 4.)

Saussure, Jean de. *Méditations pour la Semaine Sainte*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955, 153 p.

Subilia, Vittorio. *Gesù nella più antica tradizione cristiana*. Libreria Editrice Claudiana, Torre Pellice 1954, 266 p.

Torrance, T. F. *Les réformateurs et la fin des temps*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955, 43 p. (Cahiers théologiques, N° 35.)

Torrance, T. F. *Royal Priesthood*. Oliver and Boyd, Edimbourg-Londres 1955, 108 p. Scottish Journal of Theology Occasional Papers, N° 3.)

Thurian, Max. *Mariage et célibat*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1955, 155 p. (Collection Communauté de Taizé.)

Vinet, Alexandre. *Mélanges littéraires*, publiés par Pierre Kohler. Payot, Lausanne 1955, 417 p.

Voeltzel, René. *Le rire du Seigneur*. Oberlin, Strasbourg 1955, 180 p.

Wingren, Gustaf. *Die Predigt*. Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1955, 286 p. (Theologie der Oekumene, Band 1.)

TABLE DES MATIÈRES

Volume IX. N°s 33-36. P. 1-180

Les chiffres en *italiques* désignent le numéro de la revue, les chiffres en caractères romains désignent la page.

VON ALLMEN, JEAN-JACQUES. La prédication *35/36*, 109
— Remarques sur les services funèbres *33* 28
AMIGUET, JULES. In Memoriam *34* 62
BOLEWSKI, HANS. Bible et Unité au point de vue luthérien *33*, 8
CHASSOT, CHARLES-EDMOND. Eglise et liturgie, notice historique *34*, 49
EVDOKIMOV, PAUL. L'adoration liturgique dans l'Eglise d'Orient *35/36*, 167
MENOUD, PHILIPPE-HENRI. Maurice Goguel 1880-1955 . . . *33*, 1
OSTERVALD, JEAN-FRÉDÉRIC. Préface de la liturgie *34*, 69
PAQUIER, RICHARD. « Eglise et liturgie » 1930-1955 . . . . *34*, 52
Répons et acclamations liturgiques *34*, 100
RAY, GASTON. La discipline, fonction de l'Eglise *34*, 81
ROZEMOND, KEETJE. L'Eglise chez saint Ignace d'Antioche *35/36*, 157
SCHUTZ, ROGER. Naissance de communautés dans les Eglises de la Réforme *33*, 14
Bibliographie *34*, 107, *35/36*, 177
Ouvrages reçus *33*, 47, *35/36*, 177

Imprimé en Suisse par Delachaux & Niestlé S.A., Neuchâtel
Printed in Switzerland